

Pasifismin ristiriitaisuus

Katja Raunio
Helsingin yliopisto
valtiotieteellinen tiedekunta
käytännöllinen filosofia
pro gradu -tutkielma
11/2020



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department -	
Tekijä □ – Författare – Author Katja Raunio			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Pasifismin ristiriitaisuus			
Oppiaine – Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level pro gradu	Aika – Datum – Month and year marraskuu 2020	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 77	
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Vuonna 1965 filosofi Jan Narveson julkaisi artikkelin pasifismin ristiriitaisuudesta. Sen mukaan todetessaan väkivallan moraalisesti vääräksi, pasifismi implikoi, että ihmisillä on oikeus olla kohtaamatta väkivaltaa. Pasifismi kieltää voimakeinojen käyttämisen väkivallan estämiseksi, mikä on ristiriidassa alkuperäisen väitteen väkivallan vääryydestä kanssa. Tutkielmassa tarkastellaan Narvesonin argumenttia suhteessa pasifistisiin teorioihin ja Narvesonin utilitaristiseen ajatteluun. Lisäksi käsitellään yleisimpiä Narvesonille esitettyjä vasta-argumentteja sekä transformatiivisen pasifismin tarjoamaa ratkaisua pasifismin ongelmiin.</p> <p>Tutkimuksen aineistona on alkuperäisen artikkelin lisäksi 24 myöhempiä vuosikymmeninä julkaistua kirjoitusta, joissa Narveson ja muut kirjoittajat väittelevät aiheesta. Kriitikot pitävät Narvesonin absoluuttista määritelmää pasifismille olkinukkeena. Narvesonin ristiriita-argumentti perustuu auki kirjoittamattomille premissille, joita muut eivät hyväksy. Näitä premisejä ovat esimerkiksi Narvesonin määritelmät oikeuden, voimankäytön ja vastustamisen käsitteille. Vuonna 1967 Narveson julkaisi kaksi kirjoitusta utilitarismista. Yhteys tekoutilitaristisen ajattelun ja Narvesonin pasifismia koskevien ajatusten välillä onkin ilmeinen. Artikkeleiden vertailu paljastaa, etteivät Narvesonin argumenttia kritisoineet kirjoittajat jaa hänen eettistä tausta-ajatteluaan ja sen vuoksi pasifismia koskevan eettisen debatin argumentit eivät kohtaa.</p> <p>Transformatiivinen pasifismi on kontingentin pasifismin alalaji, johon sisältyy pyrkimys väkivallattomuuteen, mutta se korostaa kieltojen sijaan aktiivista työtä väkivaltaa tuottavien rakenteiden ja kulttuurin muuttamiseksi. Tutkielmassa vertaillaan Jan Narvesonin ja Iain Attackin pasifismia käsitteleviä artikkeleita, joiden lähtökohtainen kritiikki pasifismia kohtaan on samanlainen. Narveson tuomitsee pasifismin ristiriitaiseksi, mutta Attack löytää ratkaisun transformatiivista pasifismia vastaavasta määritelmästä.</p> <p>Jan Narvesonin tekoutilitaristisen tausta-ajattelun tarkasteleminen ja hänen pasifismiartikkelinsa vertaaminen Iain Attackin artikkeliin osoittaa, etteivät Narvesonin johtopäätökset pasifismin ristiriitaisuudesta seuraa hänen rakentamastaan olkinukesta. Pikemminkin johtopäätökset perustuvat sitoutumiselle tietynlaiseen seurauseettiseen ajatteluun sekä pasifismin negatiiviseen määritelmään. Transformatiivisen pasifismin tarjoama positiivinen rauhan paradigma on aiempia kritiikkejä tehokkaampi Narvesonin ristiriita-argumenttia vastaan.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords etiikka – ideologiat – pasifismi – pasifistit – rauha – rauhantyö – sota – utilitarismi – väkivallattomuus – väkivalta			

Sisällys

1 Johdanto	1
1.1 Aiempi tutkimus	1
1.2 Tutkimuskysymys	2
1.3 Päälähteet	3
1.4 Etenemisjärjestys	5
2 Pasifismin historiaa	6
2.1 Pasifistisen ajattelun historiaa	7
2.2 Pasifismin käsitteen historia	13
2.3 Pasifismien luokittelu	18
3 Onko pasifismin peruseriaate ristiriitainen?	22
3.1 "Pacifism – A Philosophical Analysis"	23
3.2 Keskustelun aikajana	26
3.3 Yleisimmät vasta-argumentit.....	35
3.3.1 Olkinukke-määritelmä	36
3.3.2 Käsitteiden määrittelyn ja käytön ongelmat.....	39
3.3.3 Ristiriidan paikantamisen ongelma	44
3.3.4 Pitäytyminen yksilön valinnoissa yksittäisessä tilanteessa	47
3.4 Narvesonin utilitaristinen ajattelu	48
3.4.1 Yksilönvapauden maksimointi pasifismin kannalta	51
3.4.2 Teon suorien seurausten keskeisyys pasifismia arvioitaessa.....	51
4 Transformatiivisen pasifismin tarjoama vasta-argumentti	53
4.1 Mitä on transformatiivinen pasifismi?	54
4.1.1 Andrew Fialan määritelmä	54
4.1.2 Rinnakkaisia käsitteitä	57
4.2 Iain Atack ja Jan Narveson: argumenttien vertailua	64
4.2.1 Pasifismin ristiriitaisuus	65
4.2.2 Pasifismi ja etiikan rajat	67
4.2.3 Tarvitaanko pasifismia vai riittääkö terve järki?.....	70
5 Johtopäätökset	73
LÄHTEET:	78

1 Johdanto

Pro gradu -tutkielmani lähtökohtana on pasifismista käymissäni keskusteluissa toistuvasti esitetty väite, ettei pasifismi toimi, jos kaikki eivät ole pasifisteja. Tämä arkipuheessa viljelty peruste esiintyy myös filosofisessa keskustelussa aiheesta. Työni runko muodostuu rajatusta artikkeliaineistosta, joka käsittelee kysymystä pasifismin ristiriitaisuudesta – tai kansanomaisemmin sanottuna siitä, voiko väkivaltaa vastustaa käyttämättä väkivaltaa.

Aineistoni johtotähti on Jan Narvesonin vuonna 1965 *Ethics*-lehdessä ilmestynyt artikkeli ”Pacifism – A Philosophical Analysis”. Artikkelin julkilausuttuna tavoitteena on osoittaa, että pasifismi on moraalioppina ristiriitainen, ja Narvesonin perusteet nojaavat pitkälti edellä mainitulle väitteelle, ettei väkivaltaa voi vastustaa siihen turvautumatta. Muu aineistoni koostuu 1960–2010-luvuilla kirjoitetuista Narvesonin tekstiä kommentoivista artikkeleista. Pasifismin ristiriitaisuuden, sen perusteiden ja vasta-argumenttien pohtiminen on pro gradu -työni punainen lanka.

1.1 Aiempi tutkimus

Pasifismin käsite on ollut käytössä vasta reilun sata vuotta, mutta pasifistisen ajattelun historia linkittyy eri maailmanuskontoihin ja niiden eettisiin ohjeisiin. Kysymys sodasta ja väkivallattomuudesta on kuitenkin ollut toistuva aihe myös filosofian piirissä antiikin ajoista lähtien. Palaan tähän historiaan tarkemmin työni toisessa luvussa.

Akateemisen filosofian piirissä pasifismi on ollut kohtalaisen harvinainen aihe, mutta kiinnostus sitä kohtaan on kasvanut ainakin englanninkielellä tehdyssä tutkimuksessa viime vuosikymmeninä. Filosofinen tutkimus pasifismista ammentaa rauhantutkimuksen teoriaperinteestä ja käsitteistöstä. Rauhantutkimus on yhteiskuntatieteen ala, jossa tarkastellaan väkivallattomia sosiaalisia ilmiöitä ja rauhan rakentamisen tapoja, kun taas filosofian piirissä on korostunut käsitteellinen analyysi ja abstraktimpi argumentaatio.

En ole löytänyt muuta suomalaista pasifismiin keskittyvää filosofista tutkimusta kuin Tommi-Alexi Rikkisen pro gradu -tutkielman *Pasifismi ja sen ongelmat* vuodelta 2011. Tutkielmassa Rikkinen esittelee erilaisia pasifismin määritelmiä ja niiden ongelmakohtia.

Hän nojaa pitkälti amerikkalaisfilosofi Andrew Fialan *Stanford encyclopedia of philosophy* -sivustolle luomaan pasifismien taksonomiaan. Pasifismia sivutaan myös Atte-Eemeli Vuorisen Immanuel Kantin rauhanteoriaa käsittelevässä pro gradu -työssä. Omassa työssäni käsittelen vain tiiviisti niin pasifismien määritelmät kuin rauhanteorioiden historiankin ja keskityn varsinaiseen tutkimuskysymykseeni pasifismin ristiriitaisuudesta.

1.2 Tutkimuskysymys

Tutkielmani tarkoituksena ei ole kattavasti käsitellä pasifismia moraalioppina tai ideologiana. Työssäni keskityn nimenomaan Jan Narvesonin vuonna 1965 julkaistun artikkelin pääväitteeseen pasifismin ristiriitaisuudesta, hänen esittämiinsä argumentteihin ja niitä vastaan suunnattuun kritiikkiin. Lisäksi avaan Narvesonin argumentin taustoja hänen silloista eettistä ajatteluaan vasten sekä pohdin transformatiivisen pasifismin antamia vastauksia vuoden 1965 artikkelissa esitettyihin ongelmiin.

Tutkielmani käsittely jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäisessä erittelen Narvesonin argumenttia ja hänen artikkeliaan kohtaan esitettyä kritiikkiä. Vastausartikkeleista erottuu etenkin neljä kritiikin tyyppiä: Narvesonin artikkelissaan antaman pasifismin määritelmän ongelmallisuus, Narvesonin käsitteiden määrittämättömyys ja niiden vaihteleva käytötapa, ristiriidan päättelämisen ongelmat sekä käsittelyn rajaaminen yksilöiden väliseen konfliktitilanteeseen.

Tutkielmani toinen osa (alaluku 3.4) astuu askelen taaksepäin artikkeliaineiston esittelystä. Narveson julkaisi 1960-luvulla myös tutkimuksia utilitarismista. Pohdin näiden kirjoitusten perusteella, millä tavoin Narvesonin omintakeinen utilitaristinen ajattelu on vaikuttanut hänen dialogiinsa pasifismin puolustajien kanssa.

Tutkielmani kolmannessa osassa (luku 4) pohdin transformatiivisen pasifismin mahdollisuuksia vastata Narvesonin osoittamiin pasifismin ongelmakohtiin. Narvesonin ajattelu torjuu lähtökohtaisesti transformatiivisen pasifismin kauaskantoisemmat tavoitteet, sillä hänen käsityksensä estämisestä rajautuu yksittäiseen tilanteeseen. Transformatiivinen näkökulma vaikuttaisi kuitenkin ratkaisevan Narvesonin esittämän ristiriidan: Transformatiivinen pasifismi ei tarkastele väkivaltaa tapahtumana vaan kulttuurina. Sikäli transformatiivinen pasifisti ei pidättäydy väkivallan vastustamisesta, vaan vastustaa sitä aktiivisin

kasvatuksellisin ja kulttuuriseen muutokseen pyrkivin keinoin. Tarkastelen tässä tutkielmani osassa rinnakkain Jan Narvesonin ja Iain Atackin ajatuksia pasifismista, jotka lähtevät liikkeelle samoista ongelmakohdista, mutta päätyvät erilaisiin lopputulemiin.

Tutkielmani tavoitteena on artikkeliaineistoni laajalla tarkastelulla selventää Narvesonin väitteen ympärillä käytyä keskustelua pasifismin ristiriitaisuudesta. Narvesonin etiikkaa käsittelevä osa puolestaan pyrkii valaisemaan sitä, miksi keskustelun mahdollisuudet edetä alkuasetelmaa pidemmälle ovat tyrehtyneet vuosikymmenten ajan. Tältä pohjalta esitän transformatiivisen pasifismin muodossa vielä yhden uuden vastauksen Narvesonin alkuperäiseen väitteeseen.

1.3 Päälähteet

Jan Narveson (s. 1936) on pohjoisamerikkalainen filosofi, jonka varhainen kiinnostus utilitarismiin on sittemmin muuttunut libertarismiksi. Robert Nozickia pidetään merkittävänä vaikuttajana hänen nykyiseen ajatteluunsa. Keskeisin aineistoni artikkeli on Narvesonin vuonna 1965 *Ethics*-lehdessä ilmestynyt artikkeli ”Pacifism – A Philosophical Analysis”. Keskityn työssäni tähän ensimmäiseen artikkeliin ja sivuan hänen myöhempiä tekstejensä vain siltä osin, kun ne täydentävät tai kommentoivat vuoden 1965 artikkelia. Kuten sanottua, Narvesonin laajempi eettinen ajattelu on 1960-luvun jälkeen muuttunut, mutta rajaukseni ei perustu niinkään kiinnostukselle juuri Narvesonin ajattelua kohtaan, vaan kiinnostukselle sitä keskustelua kohtaan, jonka vuoden 1965 artikkeli on synnyttänyt.

Olen koostanut aineistoni etsimällä vuosien 1965 ja 2020 välisenä aikana ilmestyneitä pasifismia käsitteleviä artikkeleja, joissa Jan Narvesonin nimi mainitaan. Osassa artikkeleita maininta Narvesonista on vain pieni alaviite, enkä ole syventynyt näihin artikkeleihin tarkemmin. Sen sijaan olen valinnut otoksestani ne artikkelit, joissa pureudutaan nimenomaan Narvesonin vuonna 1965 ilmestyneen artikkelin argumentteihin. Alaluvussa 3.2. käyn tarkemmin läpi aineistoon kuuluvat artikkelit, joten luonnehdin niitä nyt vain lyhyesti. Tutkimukseni aineistoon sisältyy kahdeksan Jan Narvesonin pasifismista kirjoittamaa artikkelia sekä 17 muiden kirjoittamaa artikkelia, jotka analysoivat Narvesonin alkuperäisessä artikkelissa esitettyä argumenttia pasifismin ristiriitaisuudesta tai kommentoivat sitä. Olen rajannut aineiston ulkopuolelle myös sellaiset artikkelit, joissa Narvesonin kirjoitus mainitaan, mutta maininnan aiheena ei ole pasifismin ristiriitaisuus.

Kolme aineistoon kuuluvaa artikkelia on julkaistu 1960-luvulla, viisi 1970-luvulla, kolme 1980-luvulla, neljä 1990-luvulla, kaksi 2000-luvulla ja kahdeksan 2010-luvulla. Lähteeni rajautuvat englanninkielellä julkaistuun ja erityisesti pohjoisamerikkalaiseen kirjoitteluun, koska tämä on se viitekehys, jossa Narvesonin artikkelista käytävää keskustelua on käyty. Aineistoni artikkeleissa myös viitataan ainoastaan englanninkieliseen keskusteluun.

Transformatiivista pasifismia käsitellessäni vertailen Jan Narvesonin artikkelin ajatuksia pasifismista Iain Attackin vuonna 2001 *Peace and Change* -lehdessä julkaistuun artikkeliin ”From Pacifism to War Resistance”. Attack toimii kansainvälisen rauhantutkimuksen apulaisprofessorina Dublinin Trinity Collegessa ja on julkaissut 2000-luvulla useita artikkeleita ja kirjoja sodan etiikan, väkivallattomuuden ja pasifismin aiheista. Vuoden 2001 artikkelissaan Attack käsittelee erilaisten pasifismien ongelmakohtia ja esittää niihin ratkaisua.

Edellä esitelty tutkimusaineisto on ennen kaikkea analyysin kohteena, vaikka se myös tarjoaa tietoa pasifismista. Tämän aineiston lisäksi hyödynnän tutkielmassani yleisesti pasifismia käsittelevää kirjallisuutta. Se on keskeisessä osassa etenkin tutkielmani toisessa luvussa, jossa kartoitan pasifistisen ajattelun historiaa. Maininnan arvoisia kirjoja ovat Jenny Teichmanin yleisesitys aiheesta *Pacifism and the Just War : A Study in Applied Philosophy* vuodelta 1986, Andrew Fialan *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivustolle kirjoittama artikkeli pasifismista sekä Fialan toimittama vuonna 2018 ilmestynyt artikkelikokoelma *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*, jossa 34 kirjoittajaa esittelee erilaisia näkökulmia pasifismin määrittelyyn ja historiaan: uskontoihin liittyvää taustaa, pasifismin analyysia eri etiikan teorioiden valossa sekä pasifismin sovelluksia nykypäivän eettisiin ja poliittisiin kysymyksiin. Esittelen toisessa luvussa lyhyesti eri lähteissä mainittuja tapoja luokitella pasifismeja. Tarkemmin syvennyn kuitenkin näistä luokitteluista perusteellisimpaan, jonka Andrew Fiala on tehnyt *Stanford encyclopedia of philosophy* -sivustolle kirjoittamassaan artikkelissa. Artikkelin on alun perin ilmestynyt vuonna 2006 ja sitä on sittemmin päivitetty, viimeksi vuonna 2018.

Narvesonin utilitaristisen ajattelun esittelyssä tärkeimmät lähteeni ovat hänen vuonna 1967 julkaistu kirjansa *Morality and Utility* sekä samana vuonna *Mind*-lehdessä julkaistu

Narvesonin artikkeli ”Utilitarianism and New Generations”. Transformatiivisen pasifismin käsittelyssä merkittävimpiä lähteitäni ovat Andrew Fialan kirja *Transformative pacifism: Critical theory and practice* ja vuonna 2016 ilmestynyt artikkeli samasta aiheesta, Nel Noddingsin artikkeli hoivan etiikasta, Iain Attackin kirja *Nonviolence in political theory* sekä Duane L. Cadyn ja David Boerseman artikkelit negatiivisen ja positiivisen rauhan käsitteistä sekä Martin Benjaminin artikkeli pragmaattisesta pasifismista. Edellä luetellut artikkelit sisältyvät kirjaan *Routledge handbook of pacifism and nonviolence* lukuun ottamatta Attackin kirjaa ja Benjaminin artikkelia, joka on julkaistu vuonna 1973 *Ethics*-lehdessä.

1.4 Etenemisjärjestys

Työni alkaa pasifismin käsitteen ja pasifistisen ajattelun historian tiiviillä esityksellä. Tässä tutkielmani toisessa luvussa käyn läpi lyhyesti väkivallattomuuden perinnettä eri uskonnoissa, länsimaisen filosofian historiassa sekä esittelen joitakin tapoja luokitella pasifismeja. Luku taustoittaa lukijalle myöhemmin tutkielmassa käytävää debattia esimerkiksi pasifismin määritelmästä ja pasifistisen keskustelun keskeisistä näkökulmista.

Työni kolmas luku alkaa Jan Narvesonin vuoden 1965 artikkelin käsittelyllä. Sen jälkeen käyn läpi kronologisesti Narvesonin artikkelin käynnistämää keskustelua. Tässä yhteydessä tutkimusaineisto esitellään yksityiskohtaisemmin. Alalukuun 3.3. olen eritellyt tutkimusaineistossa esitetyt keskeiset vasta-argumentit. Olen jakanut ne neljään kategoriin: pasifismin määritelmään liittyvät, yleisesti käsitteiden määrittelemiseen ja käyttöön liittyvät, argumentin rakenteeseen liittyvät sekä pasifismin käsittelyn rajaamiseen liittyvät vasta-argumentit. Kolmannen luvun lopussa tarkastelen vielä Narvesonin argumentointia suhteessa hänen 1960-luvun utilitaristiseen ajatteluunsa. Pohdin luvussa, millä tavalla Narvesonin eettinen tausta-ajattelu vaikuttaa pasifismikysymyksestä käytyyn dialogiin kriitikoiden kanssa.

Neljännessä luvussa esittelen ensin yleisellä tasolla pasifistista ajattelua, josta Andrew Fiala käyttää nimitystä transformatiivinen pasifismi. Esittelen Fialan määritelmän tälle pasifismin tyyppille sekä joitakin samanlaista ajattelutapaa heijastavia näkemyksiä, joita muut kirjoittajat ovat nimenneet omilla tavoillaan. Luvun toinen puolisko keskittyy Iain

Atackin ja Jan Narvesonin artikkelien vertailuun. Tarkastelen kahden artikkelin ajatuskulttuuria kolmesta näkökulmasta: pasifismin ristiriitaisuuden, pasifismin ja etiikan rajojen sekä pasifismin tarpeellisuuden kannalta.

Tutkielmani lopussa kertaan eri lukujen pääkohdat. Pohdin myös, mitä uutta työni tarjoaa vuosikymmeniä kestäneeseen debattiin pasifismin ristiriitaisuudesta.

2 Pasifismin historiaa

Historiallisesti pasifismi liitetään etenkin uskonnollisiin traditioihin. Väkivallattomuuden ajatusta on kuitenkin pohdittu myös filosofian piirissä antiikin ajoista lähtien. Pasifismin käsite on yleistynyt vasta 1900-luvulla, mutta sitä sovelletaan nykyisin myös käsitteen syntyä varhaisemman ajan ilmiöihin. Niiden vaikutus uudempaan pasifismia koskevaan teoretisointiin onkin kiistaton.

Tässä luvussa esittelen tiiviisti sanan ”pasifismi” taustoja, pasifististen teorioiden suhdetta laajempaan väkivalta- ja sotakriittiseen teoretisointiin sekä pasifismin määritelmien laajaa kirjoa. Selostuksen tarkoituksena on erityisesti kirkastaa, missä kohden Jan Narvesonin analyysi pasifismista ampuu ohi pasifististen teorioiden käymästä keskustelusta. Tämä kontekstualisoi Narvesonin artikkelia ja auttaa lukijaa Narvesonia vastaan esitetyn kritiikin hahmottamisessa. Luku perustuu erityisesti Jenny Teichmanin kirjaan *Pacifism and the Just War : A Study in Applied Philosophy* (1986), Andrew Fialan *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivustolle kirjoittamaan artikkeliin pasifismista sekä Fialan toimittaman kirjan *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence* (2018) artikkeleihin.

Työni laajuuden hillitsemiseksi rajaan luvun ulkopuolelle historialliset ja antropologiset esimerkit pasifistisesta toiminnasta ja väkivallattomasta vastarinnasta. Samoin maininnan tasolle jäävät uskonnolliset esimerkit ja muiden tieteenalojen rauhantutkimus. Esittelen hyvin tiiviisti vanhempaa filosofista ajattelua, jota nykyisin voisi kutsua pasifismiksi ja painotan nimenomaan pasifismina esitettyä filosofiaa.

Aloitan kartoittamalla pasifistisen ajattelun historiaa maailmanuskontojen eettisistä opetuksista sodan aihepiiriin käsittelyyn länsimaisessa filosofiassa. Alaluvussa 2.2. keskityn

nimenomaan pasifismin käsitteen historiaan. Käsittelen myös joitakin pasifismille rinnakkaisia tai täydentäviä käsitteitä ja niiden välisiä eroja. Toisen luvun viimeisessä osiossa esittelen pasifismien kirjoa etenkin Andrew Fialan luoman luokittelun avulla. Tämä luokittelu avaa myös pasifistisen keskustelun sisäisiä näkemyseroja.

2.1 Pasifistisen ajattelun historiaa

Vaikka pasifismin ja väkivallattomuuden käsitteet ovat tulleet käyttöön vähitellen vasta 1800-luvun puolivälistä lähtien, niiden heijastamia ajatuksia voidaan tunnistaa jo lähes kolmen tuhannen vuoden ajalta (Cady 2018a, 7). Monilla uskonnoilla kuten juutalaisuudella, kristinuskolla, islamilla, hindulaisuudella, sikhiläisyydellä, jainalaisuudella, buddhalaisuudella ja bahailla on opetuksia väkivallattomuudesta. Yhteisöihin kuuluu myös jäseniä, jotka noudattavat väkivallattomuuden periaatetta. (Fox 2018, 20.) Uskonnollinen tausta ei ole täysin erotettavissa filosofisesta perinteestä. Käsittelen tässä luvussa näiden ajatteluperinteiden historiaa.

Vanhimmat tunnetut dokumentit, joissa väkivallattomuuden ajatusta käsitellään ovat syntyneet jainalaisen tradition piirissä 800-luvulla ennen ajanlaskun alkua. 500-luvulla eaa. jainalaisuuden uudistaja Vardhamana Mahavira systematisoi jainalaisen uskonnon, ja hänen työnsä perustuvat myös nykyisen jainalaisuuden periaatteet väkivallattomuudesta. Kriittistä pohdintaa väkivaltaa ja sotaa kohtaan löytyy myös 500-luvulta eaa. peräisin olevasta taolaisuuden perusteoksesta *Tao Te Chingistä* sekä 300–400-luvuille eaa. ajoitetusta hindulaisten keskeisestä tekstistä *Bhagavad Gita*. (Cady 2018a, 7–8.)

Filosofi Duane Cady (2018a) mukaan antiikin Kreikassa sotaa pidettiin pitkään luonnollisena ja välttämättömänä. Sota- ja sotilaskulttuuri olivat tärkeitä etenkin Kreikan kulttuurikaudella. Ateenan ja Spartan väliset peloponnesolaissodat käynnistyivät 431 eaa. ja jatkuivat lähes kolmekymmentä vuotta. Sota kuitenkin kohtasi laajaa vastustusta. Ateenalainen historioitsija Thukydides avasi kriittisen keskustelun sodan luonnollisuudesta ja hyväksyttävyydestä, ja myös monet näytelmäkirjailijat asettuivat sotaan vastaan. (Cady 2018a, 8.)

Platonin *Valtio* sisältää Cady (2018a) mukaan varhaisimman systemaattisen teorian sodasta, ja *Kriton*-dialogissa Platon hahmottelee Sokrateen suulla taistelusta pidättäytymi-

sen ehtoja. Cady tulkitsee Aristoteleen tukevan Platonin ajatusta moraalisesta pidättyvyydestä sodassa, mutta Aristoteles ei kiellä väkivallan kostamista väkivallalla. *Politiikassa* hän kritisoi Spartaa ja Kreetaa, koska ne ovat järjestäneet koulutuksen ja lait sotaa ajatellen. Cady toteaa, ettei Aristoteleen näkemysten mukaisessa poliittisessa järjestelmässä tähdätä sotaan tai vihollisalueiden valloittamiseen. Hyvässä järjestelmässä ei ole vihollisia eikä sotaa. Aristoteles kritisoi sodan itseisarvoista ihannointia mutta toisaalta ajattelee, että sota lopulta palvelee rauhan asiaa. (Cady 2018a, 9–10.)

Filosofi Cheyney Ryanin (2018) mukaan kristillisen kirkon ensimmäisten 300 vuoden aikana Jeesuksen opetuksia tulkittiin pasifistisesti. Länsimaisen pasifismin juuret löytyvätkin alkukristittyjen harjoittamasta toisen posken kääntämisen etiikasta. Kyseessä oli yksilön etiikka, mutta myös poliittinen kannanotto, jolla kritisoitiin Rooman valtakunnassa ihannoitua maailmanvalloittamista. Tästä taustasta kumpuaa myös myöhemmän pasifistisen ajattelun kritiikki yhtäältä laitonta väkivaltaa kohtaan ja toisaalta ylimielistä vallanhimoa kohtaan. (Ryan 2018, 127.)

Kristillisen kirkon luonne muuttui radikaalisti Rooman keisari Konstantinuksen kääntyessä kristityksi vuonna 313 jaa. Kirkko omaksui sen jälkeen kirkkoisä Augustinuksen sodan etiikan, joka on ollut lähtökohtana nykyiselle oikeutetun sodan teorialle. (Cady 2018a, 10.) Oikeutetun sodan traditiossa sekoittuu kristillinen ja roomalainen ajattelupeirinne, ja sen tausta on keisari Konstantinuksen muodostamassa kirkon ja keisarikunnan liitossa. Ryanin mukaan kirkon opetus oikeutetusta sodasta on kantanut mukanaan ongelmallista suhdetta maalliseen valtaan. Tämä suhde valtaan onkin keskeinen pasifismin kritiikki oikeutetun sodan teoriaa vastaan. (Ryan 2018, 127.) Palaan oikeutetun sodan teorian ja pasifismin eroihin vielä myöhemmin tässä luvussa.

Augustinuksen ajattelu rakentui Ryanin mukaan erityisesti varhaisten kristittyjen opetuksen toisen posken kääntämisestä kritiikille. (Ryan 2018, 125.) Cady näkee siinä myös vahvoja yhteyksiä Platonin ja roomalaisfilosofi Ciceron ajatuksiin. Kuten Aristoteles myös Cicero ajatteli sodan palvelevan rauhaa. (Cady 2018a, 10.) Augustinus piti sotaa langenneen maailman välttämättömänä pahana viattomien suojelemiseksi. Vasta ristiretket ja uskonsodat vakiinnuttivat sodan politiikkaan ajatuksen omien joukkojen yhteishengen vahvistamisesta taistelulla jaettua vihollista vastaan. (Ryan 2018, 127.) Samalla kun kirkko hyväksyi sodan, se kielsi taistelemisen omilta papeiltaan. Eric Reitan (2018) käyttää esimerkkinä Tuomas Akvinolaisen toteamusta, ettei pappien ja piispojen ole sallittua

tarttua aseisiin. Syy ei ole se, että taistelevien olisi syntiä, vaan se, ettei taistelevien sovi yksin kirkonmiesten roolin kanssa. (Reitan 2018, 181 – 182.)

Duane Cady (2018a) pitää renessanssin äänekkäimpänä sodan vastustajana Erasmus Rotterdamlaisena. Hänen teoksensa *querela pacis*¹ vuodelta 1517 kritisoi oikeutetun sodan käsitettä toteamalla, että kaikki ihmiset kokevat oman asiansa oikeutetuksi, ja siksi sodankäynnin oikealla puolella olevaa osapuolta on mahdoton aukottomasti määrittää. Erasmusuksen kirjoitusta innoitti renessanssin aikaan voimistunut militaristinen kulttuuri, jossa korkeimpina hyveinä arvostettiin voimaa, tottelevaisuutta ja rohkeutta. (Cady 2018a, 11–12.)

Kristillisen pasifismin toinen aalto syntyi vastareaktiona ristiretkiin. Pasifismin puolesta puhuneet kataarit ja albigenssit joutuivat kuitenkin pian vainon kohteiksi. Pasifismi vahvistui uudestaan reformaation myötä 1500-luvulla anabaptististen liikkeiden vaikutuksesta. (Ryan 2018, 128.) Cheyney Ryan (2018) pitää oikeutetun sodan liberaalin lähestymistavan oppi-isänä Grotiusta (1583–1645). Hänen motiivinaan oli Ryanin mukaan hollantilaisen imperialismin puolustaminen. Grotiuksen ajattelu lähtee yksilöiden ja valtioiden samaistamisesta. Kumpikin tulkitaan laillisiksi henkilöiksi, joilla on samanlainen oikeus väkivaltaan turvautumiseen. (ibid., 130.) Keskiajalta lähtien katolisen kirkon virallinen opetus sodan etiikasta oli noudattanut oikeutetun sodan teoriaa. Kirkon historiassa koettiin merkittävä käänne 1900-luvun alussa paavi Benedictus XV (1914–1922) hylätessä oikeutetun sodan teorian. (Fox 2018, 20.)

1700-luvun yhteiskunnallisessa keskustelussa rauha nousi jälleen keskeiseksi aiheeksi. Ryan mainitsee esimerkkeinä uudesta rauhan teoretisoinnista Jean-Jacques Rousseau ja Immanuel Kantin. (Ryan 2018, 131.) Duane Cady (2018a) näkee valistusajattelussa väsymyksen Euroopan uskonsotia kohtaan. Ajan yhteiskuntateoreetikot kehittivät järkeen pohjautuvia keinoja rauhan ylläpitämiseksi. Kant kirjoitti vuonna 1784 tekstin ”Yleisen historian idea maailmankansalaisuuden kannalta”², joka seurasi esimerkiksi Abbé St. Pierren ja Rousseau ajatuksia rauhasta. (Cady 2018a, 12.) Kant kannatti sodan vastaista liittoumaa, jonka tarkoituksena oli lopettaa sodat. Hänen filosofiansa vaikutti kosmopolitismien kehitykseen. Kantin uraa uurtava ajatus oli, että rauha voisikin olla kansakuntien poliittisten, taloudellisten ja sosiaalisten intressien mukaista sodan sijaan. (Fox 2018, 21.)

¹ Teos on julkaistu englanniksi nimellä *The Complaint of Peace*.

² Oma käänös. Alkukielinen nimi: ”Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht”

Kantin ”Ikuiseen rauhaan”³ (1795) oli vielä yksityiskohtaisempi selostus etenemisestä internationalismia kohti. Cadyn (2018a) mukaan Kant vetoaa järkeen sodan vastaisuudessaan. Järki velvoittaa valtiot edistämään rauhaa. Yksityishenkilöiden ja kansakuntien on asetettava itselleen rajoituksia voidakseen kunnioittaa toisten vapauksia. Rajoitukset perustuivat lakeihin, mutta koska ne ovat itse asetettuja, rajoitukset oikeastaan vapauttavat asettajansa. (Cady 2018a, 13.) ”Ikuiseen rauhaan” muotoili ensimmäisen kerran liberaali-demokraattisen rauhan teorian (*liberal democratic peace theory*) (Gursozlu 2018, 214).

Fuat Gursozlun (2018) mukaan Kant lähtee oletuksesta, että kansainvälisten suhteiden luonnollinen tila on sotatila. Se pitää sisällään myös sodan uhkan. Ikuinen rauha on saavutettavissa kolmen periaatteen avulla: Ensinnäkin valtioiden tulee olla tasavaltaisia (*republican*), jolloin sotaan lähteminen edellyttää kansalaisten suostumusta. Toiseksi on muodostettava vapaiden valtioiden yhteenliittymä ja kolmanneksi on taattava maailman-kansalaisten oikeus vieraanvaraisuuteen. Vieraanvaraisuudella tarkoitetaan ulkomaalaisen oikeutta välttää vihamielisyyksiltä saapuessaan toisten alueelle. Kantin artikkelissa kuvattu valtioliitto lopettaa valtioiden välisen luonnontilan, kun sen jäsenet sitoutuvat sopimaan erimielisyytensä neuvottelemalla ja välttämään sota. (Gursozlu 2018, 214–215.) Sen sijaan artikkelissa vastustetaan toisen valtion hallintoon puuttumista. (ibid., 219.) Liberaali-demokraattinen rauhan teoria nousi uuteen suosioon vuonna 1983 julkaistujen Michael Doyle’n esseiden myötä. (ibid., 213.)

Napoleonin sodat aiheuttivat 1800-luvulla modernin poliittisen pasifismin nousun. Siinä sodat tulkittiin militaristisen järjestelmän tuottamiksi. Sota oli siis yhtä lailla sodankäynnin kuin sotavarustelun seurausta. (Ryan 2018, 131.) Vuosina 1815–50 Iso-Britanniassa, Yhdysvalloissa, Sveitsissä, Ranskassa ja Belgiassa muodostuivat ensimmäiset rauhanryhmittymät (Fox 2018, 16). Vuonna 1832 ilmestyi Percy Bysshe Shelleyn runo ”The Masque of Anarchy”, joka oli kirjoitettu jo 1819. Sitä pidetään ensimmäisenä englanninkielisenä poliittisena runona, ja sillä oli vaikutus sekä amerikkalaisfilosofi Henry David Thoreau’n että Mahatma Gandhin ajatuksiin rauhasta. Thoreau’n poliittinen ajattelu tunnetaan parhaiten hänen kansalaistottelemattomuutta käsittelevästä esseestään ”Resistance to Civil Government” vuodelta 1849, jossa kehoitetaan kansalaisia väkivallattomaan vastarintaan epäoikeudenmukaista ja korruptoitunutta hallintoa vastaan. (ibid., 18.)

³ ”Zum Ewigen Frieden”

Vuosina 1850–70 rauhanliikkeet levisivät ympäri Eurooppaa vastareaktiona vuosisadan puolivälin sodille. Vuosina 1871–1914 pasifistinen ajattelu yleistyi myös eri yhteiskuntaluokissa. Kansainväliset rauhanliitot kuitenkin kaatuivat 1900-luvun alun sotiin. (Fox 2018, 16.) Viime vuosisadan tunnetuimpia uskonnollisia pasifismin kannattajia olivat Leo Tolstoi, Mahatma Gandhi ja Martin Luther King Jr. (Fiala 2018a, 1) Filosofin Michael Allen Foxin mukaan Tolstoi piti kansalaistottelemattomuutta ja aseistakieltäytymistä ainoina ratkaisuinä sodan ongelmaan (Fox 2018, 22). Mahatma Gandhi kehitti hänen ajatuksiaan aktiivisen, väkivallattoman vastarinnan suuntaan (Fiala 2018b, 31). Andrew Fiala jakaa 1900-luvun kehityksen kolmeen osaan: ensimmäisessä vaiheessa pasifismi ammensi Tolstoin perinnöstä ja siihen vaikuttivat myös ensimmäinen ja toinen maailmansota. Toiseen vaiheeseen vaikuttivat kylmä sota ja ydinasevarustelu, mutta sitä leimasi myös erilaisten vapautusliikkeiden tarjoama kokemus väkivallattomista strategioista. Kolmas vaihe on yhä käynnissä, ja sitä leimaa erityisesti terrorismin vastainen sota. (ibid., 30.)

Uskonnollisesta taustasta huolimatta sotaa vastustettiin jo varhaisessa vaiheessa myös maallisilla moraaliargumenteilla. Pasifismi filosofisena suuntauksena ja myös poliittisena liikkeenä kehittyi 1900-luvulla. Vuosisadan alkupuolella monet filosofit ja ajattelijat sekä pohtivat pasifismia että osallistuivat rauhan aktivismiin. Andrew Fiala mainitsee tärkeimpinä esimerkkeinä William Jamesin, Jane Addamsin, John Deweyn, Bertrand Russellin ja Albert Einsteinin. (Fiala 2018b, 30.)

Jane Addamsilla rauha tuottaa yhteiskunnallista harmoniaa ja edistystä siinä missä sota on taantumuksellista, hajottavaa ja yhteiskuntaa näivettävää (Fox 2018, 23). Fialan mukaan William James kritisoi etenkin yhteiskunnan uskonnollista suhtautumista sotaan (Fiala 2018c, 221). Fox (2018) kirjoittaa Jamesin omaksuneen käsityksen, jonka mukaan ihmisluonto on sotaista, ja sota jopa kasvattaa yksilön luonnetta. Sen vuoksi James kannatti esseessään ”The Moral Equivalent of War” (1910) sotaa korvaavaa aktiviteettia, johon ihmiset voivat purkaa aggressiivisia impulssejaan ja joka jalostaisi kansalaisten luonnetta sodan tavoin. (Fox 2018, 26.) Tolstoin perintö vaikutti sekä Jane Addamsin että William Jamesin ajatuksiin. Fialan mukaan John Dewey sen sijaan kritisoi Tolstoita äärimmäisestä pasifismin vaatimuksesta. Dewey kannatti sotien lopettamisen sijaan sotimisen kehittämistä pragmaattiseen suuntaan. (Fiala 2018b, 31.) Saksalainen fenomenologi

Max Scheler kirjoitti vuosina 1926–1927 analyysin pasifismista ensimmäisen maailmansodan inspiroimana. Hänen tekstinsä rakentui erityisesti Hobbesin, Hegelin, Nietzschen ja Spenglerin ajatuksia vasten. He väittivät sotaa ja väkivaltaa ihmisluonnon välttämättömyksi osiksi. He myös pitivät sotaa historiaa eteenpäin kuljettavana voimana, koska sota vahvisti valtiota. Schelerin analyysi pyrki osoittamaan, etteivät heidän väitteensä olleet välttämättä tosia. Sen mukaan ihmiskunnan henkinen kehitys kasvattaisi jatkuvasti rauhan todennäköisyyttä. (ibid., 34.)

Bertrand Russellilta tunnetaan useita sodanvastaisia ja pasifistisia kirjoituksia. Fialan (2018b) mukaan Russell ei kannattanut absoluuttista pasifismia, mutta kritisoi sodan oikeuttamisen yrityksiä laiskoiksi ja kaavamaisiksi. Russellin mukaan oikeutetun sodan ajatus ei toimi modernissa maailmassa. Hän oli myös hyvin kriittinen sodan käyttämisestä demokratian puolustamiseen. Hän rinnasti valtion demokratiaa tukevat sotatoimet salamurhiin ja anarkistiseen terrorismiin. (Fiala 2018b, 34.)

Russellin näkökannat muuttuivat jonkin verran toisen maailmansodan aikaan. Hän kutsui itseään yhä pasifistiksi, mutta ei kokenut, että natsismin vastustamiseksi oli muita keinoja kuin sota. Fiala (2018b) tulkitsee Russell kannattaneen maailmanhallintoa, jolla olisi väkivallan monopoli ja joka olisi sitoutunut liberaaliin oikeuskäsitykseen. Lisäksi Russell peräänkuulutti poliittisen ja sosiaalisen elämän muutosta, jolla estettäisiin yhteiskuntiin säännöllisesti iskevä kollektiivinen sotimisen impulssi. Muutos edellytti koulutuksen ja moraalin uudistamista sekä taloudellisen järjestelmän uudelleenorganisointia. Toisen maailmansodan jälkeen Russellin pasifistisessa ajattelussa sai yhä keskeisemmän roolin myös ydinaseiden ongelma. (Fiala 2018b, 34–35.)

Toisen maailmansodan jälkeen pasifismi ja aktivismi keskittyivät yleisesti ottaen kylmän sodan kysymyksiin ja ydinaseisiin. Samaan aikaan kehittyi rauhantutkimuksen oppiala. (Fiala 2018b, 30.) Sen keskeisiä tutkijoita ovat Gene Sharp ja Johan Galtung (ibid., 40). 1900-luvun loppuun mennessä oli kertynyt jo paljon tutkimuskirjallisuutta pasifismin etiikasta ja rauhan yhteiskunnallisista ehdoista. 1960-luvulla oikeutetun sodan teoria valjastettiin puolustamaan Yhdysvaltojen toimia Vietnamissa. Sodan jälkeistä keskustelua kehysti Michael Walzerin kirja *Just and Unjust Wars*. (Ryan 2018, 134–135.) Palaan Walzerin kirjaan ja oikeutetun sodan teoriaan tarkemmin seuraavassa alaluvussa. Filosofian piirissä keskustelu on keskittynyt etenkin pasifismin etiikkaan. (Fiala 2018b, 40.)

Viime vuosina väkivallan kritiikki on pyrkinyt muuttumaan inklusiivisemmaksi ja ottamaan huomioon myös rakenteellisen ja kulttuurisen väkivallan. (ibid., 30.) Nykyisin pasifistinen kritiikki löytää yhtymäkohtia esimerkiksi feminismin ja ympäristöliikkeen kanssa. (ibid., 39.)

Myös väkivallattomuuden ja ekologian välille on rakennettu yhteyttä. Tämä ajattelu on saanut eri nimiä: rauhan ekologia tai ekologinen pasifismi. Näiden ajatussuuntien piirissä kritisoidaan sotaa ja aseellisia konflikteja ekologisen huolen perusteella. Sodankäynti aiheuttaa monenlaista ympäristötuhoa ja -haittaa. Jo asevarustelulla on haitallisia ympäristövaikutuksia. (Woods 2018, 331–332.) Rauhan ekologia keskittyy myös kysymykseen, miten ympäristöongelmista voisi tulla rauhan katalysaattoreita sen sijaan, että ne käynnistävät konflikteja. (Woods 2018, 334 – 335.)

Tässä alaluvussa olen käynyt tiiviisti läpi pasifistisen ajattelun historiaa niin uskonnolliselta, filosofiselta kuin poliittiseltakin kannalta. Seuraavaksi siirryn esittelemään nimenomaan pasifismin käsitteen historiaa sekä pasifistisen ajattelun yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia muihin sodan ja väkivallan kritiikkeihin.

2.2 Pasifismin käsitteen historia

Varhaisimmat tunnetut tapaukset sanan ”pasifismi” käytöstä on ajoitettu 1900-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle. Sana on siis kohtalaisen tuore, mutta sillä kutsutaan nykyisin myös sanan käyttöönottoa varhaisempia ilmiöitä ja ideologioita (Teichman 1986, 1–2). Tutkijoiden mukaan termi olisi peräisin ranskalaiselta lakimieheltä ja kirjoittajalta Émile Arnaud’lta, joka käytti sitä vuoden 1901 kansainvälisessä rauhan konferenssissa (Fiala 2018b, 31–32; Fox 2018, 20). Arnaud myös julkaisi vuonna 1906 pamfletin otsikolla ”Le Pacifisme et ses Détracteurs”, jossa pasifismia kuvataan sotaa vastustavaksi ja ihmiselämää puolustavaksi aatteeksi. William Jamesin esseessä ”A Moral Equivalent of War” vuodelta 1911, James käyttää ilmausta ”pacifism” sanan ”pacifism” sijaan. Käsite alkoi siis nopeasti levitä, mutta sen muoto ei ollut vielä täysin vakiintunut. Ensimmäisen maailmansotaan mennessä Bertrand Russell, John Dewey ja monet muut kuitenkin kävivät jo keskustelua sodanvastaisuudesta ”pasifismi” nimitystä käyttäen. (Fiala 2018b, 31–32.)

Pasifismi-sanan juuri on latinan sanassa *pacificus* tai *pacifici*, joka tarkoittaa rauhan rakentamista (Fiala 2018a, 2). Se rakentuu latinan rauhaa tarkoittavista sanoista *pax*, *pacis* ja tekemistä tarkoittavasta verbistä *facere* (Cady 2018b, 252). Pasifismia ja pasifisismia on pyritty myös käyttämään rinnakkain eri merkityksissä, jolloin *pacifism* keskittyy rauhan rakentamiseen, mutta hyväksyy joissain rajoissa myös sodan ja *pacifism* puolestaan viittaa väkivallan moraaliseen kieltoon (Fiala 2018a, 1). Pasifismin käsitettä on käytetty myös ehdottomampana sodan ja väkivallan kieltona ja pasifisismia vain sotaa kritisoivana ajattelutapana (ibid., 3). Pasifismin mukaan sota voidaan ja pitäisi hävittää maailmasta. Pasifisismi voi kuitenkin hyväksyä sodan, jos sen arvioidaan edistävän tätä päämäärää. Pasifismi puolestaan ei hyväksy modernia sodankäyntiä laisinkaan. (Holmes 2018, 106.)

Rauhantutkimuksessa on nähty paljon vaivaa väkivallattomuuden (*nonviolence*) ja pasifismin käsitteiden erottamiseksi. (Fox 2018, 16.) Silloin pasifismi tyypillisesti määritellään kapeasti sodan vastustamiseksi, kun taas väkivallattomuus viittaa toimintatapoihin, hyveisiin ja elämäntapaan. Pasifismi tulee siis negatiivisesti määritellyksi ja väkivallattomuus positiivisesti: ensimmäinen tuomitsee väkivallan, toinen kannustaa rauhantyöhön. (Fiala 2018a, 1–2.) Michael Allen Fox tähdentää käsitteiden keskinäistä riippuvuutta: Pasifismi vastustaa sotaa ja väkivaltaa ristiriitojen ratkaisemisen keinona, ja on sitoutunut sen sijaan väkivallattomiin keinoihin. Väkivallattomuus puolestaan sisältää pasifistisen ihanteen sodan välttämisestä. (Fox 2018, 16.) Fialan (2018b) mukaan Robert Holmes ehdotti vuonna 1971 pasifismia laajempaa väkivallattomuus-ismien (*nonviolentism*) käsitettä, jossa korostuisi sodan vastustamisen ohella väkivallan vastustaminen kaiken kaikkiaan. Toisaalta tunnetut pasifistit kuten Mahatma Gandhi ja Martin Luther King sekä heidän seuraajansa ovat painottaneet pasifismiin liittyvää keinojen ja päämäärän ykseyttä. Sen mukaan pasifismikin pyrkii aina väkivallattomuuteen. (Fiala 2018b, 39.)

Samoihin aikoihin, kun pasifismin käsite alkoi yleistyä, käytiin keskustelua myös militarismista ja anti-militarismista. Marxistisessa kritiikissä militarismi nähtiin kapitalismin jatkeena. Sosialistisen pasifismin rinnalla kehittyi myös anarkistinen liikehdintä, joka kohdisti kritiikkinsä etenkin valtion valtaan harjoittaa sotimista ja asevarustelua. (Fiala 2018b, 32–33.) Militarismia kritisoivan perinteen jatkeena voidaan nähdä myös Duane Cadyn luoma käsite *warism*, joka voitaisiin kääntää vaikka sotaismiksi. Sen tavoitteena on tuoda näkyville yhteiskunnassa vallitseva oletusarvoinen sodan hyväksyntä. (Holmes 2018, 106.)

Warism, sotaismi, on käsitys, jonka mukaan sota on moraalisesti oikeutettua sekä periaatteellisesti että faktuaalisesti. Sotaa voidaan pitää jopa välttämättömänä. (Cady, 2018b, 249.) Cadyn (2018b) mukaan sotaismi on nykymaailmassa hallitseva näkemys. Sodan itsestäänselvyytenä pitämiselle ei edellytetä perusteluja tai moraalisia puolusteluja. Päinvastoin puolustamisen taakka on täysin sodan vastustajien harteilla. Sotaa pidetään tiedostamatta itsestäänselvyytenä ja sen vuoksi pasifismiin ei useinkaan suhtauduta vakavasti, vaan sitä pidetään naivina ja epärealistisena. Koska sotaa pidetään normaalina ja luonnollisena, ainoat vaihtoehdot suhtautua siihen on vältellä sitä ja voittaa se, jos välttely ei ole mahdollista. Myös sodalla uhkaamista pidetään moraalisesti hyväksyttävänä tapana estää sotaa. (ibid., 250.) Koska sota on moraalisesti hyväksyttävä, sodan vaihtoehtoja voidaan harkita vain siinä määrin kuin ne osoittautuvat sotalaisia keinoja edullisemmiksi tai hyödyllisemmiksi. (Cady, 2018b, 249.)

Cadyn (2018b) mukaan sotaismi ei ole levinnyt ainoastaan politiikan piiriin vaan kaikille inhimillisen kulttuurin osa-alueille: liike-elämään, koulutusjärjestelmään, populaarikulttuuriin ja uskontoon. Sotaismen vaikutus kulttuurissa näkyy ylivallan ja taistelun ihailuna: mainosten ja television supersankarien lisäksi sota hallitsee myös kielenkäyttöä, kun poliitikot julistavat sotia esimerkiksi huumeita, köyhyyttä tai lukutaidottomuutta vastaan. (Cady 2018b, 250.) Cady toteaa, että sotaismi on juurtunut myös akateemiseen filosofiaan, jonka piirissä merkittävä osa tutkimuksista on puolustanut sotaa yhteiskunnallisen muutoksen välineenä. Sotaa ei nykyisin puolustetakaan itsessään vaan välineenä tavoiteltavan päämäärän kuten rauhan tai itsepuolustuksen saavuttamiseksi. (ibid., 251.)

Sotaismi voi olla implisiittistä tai eksplisiittistä. Implisiittinen sotaismi suhtautuu sotaan normaalina, luonnollisena ja moraalisesti oikeutettuna. Se ei tule ajatelleeksi muita tapoja ratkaista konflikteja. Samalla tavoin kuin rasismi, seksismi ja homofobia, sotaismi on Cadyn mukaan ennakkoluulo, joka vääristää arviointikykyä ja uskomuksia ilman, että ihminen itse on tietoinen puolueellisuudestaan. Eksplisiittinen sotaismi on tarkoituksella valittu ja avoimesti artikuloitu näkemys. Tämän kannan edustajat pitävät sotaa välttämättömänä oikeuden ja kansallisen turvallisuuden puolustamiseen. (Cady 2018b, 251.)

Cady määrittelee pasifismin käsitykseksi, jonka mukaan sota on olemukseltaan moraalisesti väärin ja konfliktien ratkaisemisessa tulisi sitoutua rauhanomaisiin keinoihin. Pasifistit työskentelevät positiivisen rauhan eteen eli rakentavat yhteiskuntajärjestelmää, joka

muodostuu eri ryhmien väliselle sovinnolle eikä ulkopuoliselle uhalle. (Cady, 2018b, 249.) Sotaismi sitä vastoin kuvaa pasifismia monoliittisena ja absoluuttisena, vaikka pasifismeja on monenlaisia muotoja, jotka sijoittuvat moraalisen pidättäytymisen jatkumolle, joka ulottuu sotaismista voimankäytön absoluuttiseen kieltoon. Sotaismiin liittyy myös ajatus, että rauhan säilyttämien tarkoittaa status quon säilyttämistä. Tämän ajatuksen kannattajat ovat Cadyn mukaan tavallisesti etuoikeutetussa asemassa suhteessa niihin, joihin kohdistuvaa väkivaltaa he pitävät oikeutettuna. (ibid., 253.) Palaan ajatukseen positiivisesta rauhan määritelmästä tutkielmani neljännessä luvussa.

Cadyn sotaismiin on vaikuttanut John Deweyn ajattelu, jonka mukaan sota on sosiaalinen käytäntö samalla tavalla kuin orjuus tai sukupuolten epätasa-arvo on sitä ollut. Vasta tietyt historialliset kamppailut ovat auttaneet kyseenalaistamaan näitä näkemyksiä. Kuten feminismi tai kansalaisoikeusliike, myös pasifismin tavoitteena on paljastaa sotaan liitetty luonnollistaminen ja kyseenalaistaa se. (Cady 2018b, 252.)

Kenties tunnetuin pasifismin käsitteelle rinnakkainen käsite ja teoriaperinne on oikeutetun sodan teoria. Edeltävässä alaluvussa käsittelin oikeutetun sodan teorian historiallista taustaa. Tässä luvussa syvennän käsitystä sen eroista pasifistisiin teorioihin nähden. Tiivistetysti oikeutetun sodan teoria eroaa pasifismista siinä, että sen piirissä pohditaan hyväksyttäviä sodan ehtoja. Pasifismi puolestaan kohdistaa kritiikkinsä sotaan tai väkivaltaan sinänsä. (Fiala 2018a, 2.) Oikeutetun sodan teoreetikkojen pääkysymys on, miten oikeutettu sota erotetaan oikeudettomasta. Pasifisti puolestaan kysyy, onko oikeutettua sotaa olemassa ollenkaan. (Ryan 2018, 125–126.)

Cheyney Ryan korostaa, ettei oikeutetun sodan perinnettä kuitenkaan tule pitää yhtenäisenä ja ristiriidattomana. Oikeutetun sodan teorian kehitykseen vaikutti viime vuosikaudalla merkittävällä tavalla aiemmin mainittu Michael Walzerin teos *Just and Unjust Wars*. (Ryan 2018, 125–126.) Cady (2018b) nostaa kirjasta esiin väitteen, että sota on arvioitava aina kahdesti: ensin suhteessa valtioiden syihin lähteä sotaan ja toiseksi suhteessa niiden valitsemiin keinoihin. (Cady 2018b, 252.) Walzerin kirja kuitenkin käsittelee oikeutetun sodan traditiota ainoastaan liberalistiselta kannalta. Oikeusajattelu on kirjan keskiössä ja vallan kritiikki sivuutetaan kokonaan. (Ryan 2018, 135–136.)

Nykyinen oikeutetun sodan teoria hyväksyy osan ja hylkää osan Walzerin ajatuksista (Ryan 2018, 138). Paul Morrow (2018) mainitsee esimerkkinä Walzerin näkemyksen,

jonka mukaan sotaan osallistuvat sotilaat kaikilta puolilta menettävät oikeutensa olla tulematta tapetuiksi, koska osallistuvat taisteluihin. Näkemykseen viitataan ilmaisulla ”moral equality of combatants” eli taistelijoiden moraalinen tasavertaisuus. Viime vuosikymmeninä niin kutsutun tarkistetun oikeutetun sodan teoreetikot ovat hylänneet Walzerin kannan ja puolustavat sen sijaan ajatusta, että vain epäoikeutetulla puolella taistelevat sotilaat menettävät oikeutensa olla tulematta tapetuiksi. (Morrow 2018, 145–146.) Oikeutetun sodan teoriassa ei vallitsekaan yksimielisyyttä siitä, mikä on yksittäisen sotilaan velvollisuus ja mahdollisuus arvioida sodan ja oman osallistumisensa oikeutusta (ibid., 150).

Oikeutetun sodan traditio on kehittynyt kirkon ja yliopistojen kaltaisissa instituutioissa, joissa on analysoitu ja myös puolusteltu valtion sotaisaa toimintaa. Nämä puitteet ovat tuottaneet oikeutetun sodan näkökulmalle laajan analyttisen kirjallisuuden. Sen sijaan pasifismi on perinteenä marginaalisempi. Ison osan 1900-lukua pasifistien oli lailla kielletty opettamasta amerikkalaisissa julkisissa yliopistoissa. Sen vuoksi monet merkittävät pasifismin teoreetikot opettivat uskonnollisissa kouluissa. Vasta viime aikoina pasifistinen kritiikki on alkanut saavuttaa samanlaista teoreettista rikkautta, joka oikeutetun sodan teorialla on jo pitkään ollut. (Ryan 2018, 125–126.)

Oikeutetun sodan teoriaa voidaan kritisoida pasifismin näkökulmasta monella tapaa. Cheyney Ryan mainitsee sen, ettei oikeutetun sodan teoria ole pohtinut valtiota tai valtaa yleisesti ottaen, eikä tarkastellut sotien ja sotavarustelun syy-seuraussuhdetta (Ryan 2018, 130). Andrew Fiala puolestaan huomauttaa, ettei oikeutetun sodan teoria ole laaja moraaliteoria kuten pasifismi, vaan se on kapeakatseinen vastaus rajattuun ongelmaan. Oikeutetun sodan teorialta puuttuu *telos*, joka hänen määritelmänsä mukaiseen pasifismiin sisältyy. (Fiala 2018c, 7.)

Tässä alaluvussa olen käsitellyt pasifismin käsitteen historiaa, etymologiaa ja sitä, millä tavoin pasifismi on määrittynyt rinnakkaisia teorioita tai käsitteitä vasten. Seuraavaksi siirryn käsittelemään pasifismin sisäisiä käsitteellisiä vivahteita eli erilaisia tapoja luokitella pasifismeja.

2.3 Pasifismien luokittelu

Jan Narvesonin artikkelia vastaan esitetyistä kritiikeistä yleisin kohdistuu artikkelissa tehtyyn pasifismin määritelmään, joka kriitikoiden mielestä on liian kapea. Sen vuoksi käyn tässä alaluvussa läpi erilaisia tapoja luokitella pasifismien kirjoa. Sitä vasten on mahdollista myöhemmin tutkielmassani arvioida Narvesonin määritelmän ehdottomuutta. Pasifismia voidaan pitää yhteisnimenä kokoelmalle erilaisia teorioita, joita yhdistää ainakin periaatteellinen sodanvastaisuus (Teichman 1986, 1–2; Holmes 2017, 242). Tätä teoriakokoelmaa luokitellaan eri lähteissä eri tavoin. Erottavia tekijöitä ovat, keitä pasifismin kielto koskee, kielletäänkö sota vai väkivalta ja onko kielto tilannekohtainen.

Andrew Fiala (2018b) mainitsee esimerkkinä pasifismien luokittelun historiasta saksalaisfenomenologi Max Schelerin, joka listasi 1920-luvulla kahdeksan pasifismin muotoa: sankarillis-individualistinen pasifismi, kristillinen pasifismi, taloudellisesti-liberaali pasifismi, juridinen pasifismi, kommunistinen pasifismi, imperialistinen pasifismi ja kansainvälinen kapitalistis-porvarillinen pasifismi. Toisen maailmansodan aikaan vuonna 1943 amerikkalaisfilosofi Paul Weiss puolestaan esitti seuraavan pasifismien luokittelun: uskonnollinen pasifismi, kyyninen pasifismi, sentimentaalinen pasifismi, poliittinen pasifismi ja eettinen pasifismi. (Fiala 2018b, 34–35.)

Pasifismia ja oikeutetun sodan teoriaa käsittelevässä teoksessaan filosofi Jenny Teichman (1986) sulkee pasifismin käsitteen ulkopuolelle ammattiin liittyvän sodankäynnistä kieltäytymisen (esimerkiksi papit tai munkit), pragmaattiset yritykset lopettaa sodat sekä kaikkien väkivallan muotojen vastustamisen. Viimeistä näistä Teichman perustelee pasifismi-sanan merkityshistorialla ja nykykäytöllä. (Teichman 1986, 2–4.) Toinen pasifismiin laajalti perehtynyt filosofi Duane Cady (2018b) puolestaan pyrkii inklusiivisempaan määritelmään, jossa pasifistisen ajattelun piiriin mahtuu pragmaattinen väkivallattomuuden käyttäminen taktiikkana; joukkoväkivallan tuomitseminen samalla, kun henkilökohmainen itsepuolustus sallitaan; joukkoväkivallan ja yksilönväkivallan kieltäminen, mutta kuolemanrangaistuksen hyväksyminen; ihmisiin kohdistuvan väkivallan tuomitseminen, mutta muihin elämänmuotoihin kohdistuvan väkivallan salliminen. (Cady 2018b, 253.)

Hyödynnän seuraavassa Andrew Fialan käyttämää jaottelua, jonka varaan rakentuu hänen pasifismia käsittelevä artikkelinsa *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivustolla. Fiala esittelee siinä pasifistisia teorioita erilaisten käsiteparien alla, akseleilla maksimaalinen –

minimaalinen, universaali – partikulaarinen ja absoluuttinen – kontingentti. (Fiala 2018d.)

Absoluuttinen vs. kontingentti näkökulma kuvaa pasifistisen velvoitteen ehdottomuutta. Absoluuttisella pasifismilla tarkoitetaan ehdotonta ja kaiken kattavaa sodasta ja väkivaltaasta kieltäytymistä. Käytännössä tällä kannalla on yleensä jonkinlainen yhteys uskonnolliseen ajatteluun. (Fiala 2018d.) Absoluuttisen pasifismin rooli pasifististen teorioiden parissa on kiistanalainen. Jotkut kirjoittajat haluavat sulkea sen ulos pasifismien joukosta ja rajoittaa pasifismi sodan vastustamiseen. (ks. esim. Teichman 1986, 1–2; Holmes 2017, 242.) Absoluuttinen pasifismi kuvaa kuitenkin parhaiten Jan Narvesonin omassa artikkelissaan käsittelemää näkökantaa.

Kontingentti pasifismi puolestaan on velvoitteessaan ehdollinen (Fiala 2018d). Paul Morrow (2018) kuvaa kontingentin pasifismin sijaitsevan oikeutetun sodan teorian ja absoluuttisen pasifismin välimaastossa. Kontingentin pasifismin mukaan modernien valtioiden kansalaisilla on painokkaita moraalisia syitä olla osallistumatta sotiin. Nämä syyt perustuvat kontingentteihin, mutta vakaisiin, empiirisiin faktoihin, jotka osoittavat, etteivät käynnissä olevat tai tulevat sodat ole oikeutettuja. (Morrow 2018, 142.)

Andrew Fiala (2018d) on jakanut kontingentin pasifismin viiteen tyyppiin: Näistä ensimmäisessä pasifismi ei koske kaikkia, vaan siihen sitoutumista edellytetään esimerkiksi vain tietyn ammattikunnan edustajilta. Toisessa tyypissä asetutaan tiettyä sotaa tai sotilaallista käytäntöä vastaan tai vastustetaan yleisesti sotaa silloin, kun se aiheuttaa enemmän haittaa kuin hyötyä. Kolmantena kontingentin pasifismin tyyppinä voidaan pitää oikeutetun sodan teoriaa. (Fiala 2018d.) Pasifismin suhde oikeutetun sodan teoriaan on kiistanalainen. Toiset kategorisoivat oikeutetun sodan teorian pasifismin kilpailijaksi, toiset luokittelevat oikeutetun sodan teorian yhdeksi pasifistisista teorioista. Neljäs Fialan (2018d) kontingentin pasifismin tyyppi on poliittinen pasifismi, jolla tarkoitetaan strategista pasifismiin sitoutumista sodan ja rauhan vastakkainasettelussa. Viides tyyppi on Robert Holmesin muotoilema liberaali-demokraattinen pasifismi. Holmesin mukaan liberaaleihin arvoihin sitoutuneet eivät voi kannattaa sotaa, koska siinä pidetään oikeutettuna käskä toisia ihmisiä tappamaan. (Fiala 2018d.)

Maksimaalinen vs. minimaalinen näkökulma pasifismiin tarkastelee eri teorioissa tehtyjä sodan ja väkivallan määritelmiä, ja sitä missä laajuudessa niitä vastustetaan. Maksimaalisessa eli laajassa pasifismissa tuomitaan kaikki elämän tuhoaminen. Se voi tarkoittaa ihmisten vahingoittamista, mutta myös muiden lajien tappamista. Minimaalinen eli kapea pasifismi voi ottaa huomioon esimerkiksi viattomuuden ja syyllisyyden erot ja vaatia vain viattomien suojelemista väkivallalta. (Fiala 2018d.) Paul Morrow (2018) kirjoittaa pasifismin muodosta, jota voisi kutsua vaikkapa valikoivaksi aseistakieltäytymiseksi. Morrown mukaan Yhdysvalloissa hyväksytyn aseistakieltäytyjän statuksen voi saada ainoastaan vastustamalla kaikkia menneitä, käynnissä olevia ja tulevia sotia. Toisin sanoen statuksen vaatimuksena on absoluuttinen pasifismi. Myös valikoivalle aseistakieltäytymiselle on vaadittu institutionaalista tunnustusta, jolloin jopa armeijaan liittyneet henkilöt voisivat omatuntoonsa vedoten kieltäytyä osallistumasta tiettyihin sotiin. (Morrow 2018, 143.)

Universaalin ja partikulaarisen pasifismin erottelussa tarkastellaan sitä, velvoittaako pasifismi yhtä lailla kaikkia vai voiko se olla vain tiettyjen ihmisten moraalinen valinta. Se on toimijoihin fokusoitu versio absoluuttisen ja kontingentin pasifismin erottelusta. Universaali pasifismi liittyy läheisesti absoluuttiseen ja maksimaaliseen pasifismiin, kun taas partikulaarinen liittyy kontingenttiin ja minimaaliseen pasifismiin. Erottelussa on kyse oikeastaan siitä, onko pasifismi moraalisesti välttämätöntä vai moraalisesti sallittua. Universaalin näkökulman mukaan, jos sota on väärin, se on väärin kaikille. Partikulaarisen pasifismin teorioissa ihmiset ovat henkilökohtaisesti sitoutuneet pidättäytymään sotimisesta tai väkivallasta, mutta eivät edellytä samaa ratkaisua muilta. (Fiala 2018d.)

Partikulaarisen pasifismin mukaista yksilönvalintaa voidaan kutsua ammatilliseksi pasifismiksi (ks. esim. Attack 2001). Siinä pasifismi nähdään elämäntapana, ammattina tai kutsumuksena, joka sitoo vain niitä ihmisiä, jotka sen itse valitsevat (Reitan 2018, 179). Tällöin moraali ohje ja sen sisältö ovat yhteydessä laajempaan instituutioon tai tapaan (esimerkiksi papin rooli). Voidaan puhua myös henkilökohtaisesta tai yksilön pasifismista, joka on omaksuttu osana yksilöllistä elämänvalintaa, yksityisistä syistä, ja määrittyy niiden mukaan. Eric Reitanin mukaan pasifisti voi olla universalisti kannassaan sotaan mutta henkilökohtainen pasifisti suhteessaan muuhun väkivaltaan. (ibid., 180.) Partikulaarisen pasifismin muotona voidaan pitää myös käsitystä, jonka mukaan väkivalta ei aina ole väärin, mutta väkivallatonta elämää pidetään moraalisesti suositeltavana ja siihen sitoudutaan itse. Henkilökohtaista pasifismia on kritisoitu siitä, ettei moraaliohjetta, joka ei

koske muita kuin ihmistä itseään, voi pitää eettisenä periaatteena, vaan se on pikemminkin elämäntyyli tai makukysymys. (ibid., 179.) Näin ajattelee muun muassa Jan Narveson. Siihen palaan seuraavassa luvussa.

Henkilökohtaisen pasifismin juuret ovat alkukristittyjen ajattelussa, ja näkökanta on yhä monesti yhteydessä uskontoon. Se korostaa yksityishenkilön vastarintaa. Koska pasifismi käsitetään nykyisin useimmiten tässä muodossa, keskustelu pasifismista on kiinnittynyt itsepuolustuksen problematiikkaan. Cheyney Ryan kuitenkin huomauttaa, että tämä näkökanta on alun perin tunnettu nimellä *non-resistance*. Pasifismi sen sijaan on tuoreempi termi, jota on alkujaan käytetty kuvaamaan nimenomaan poliittista pasifismia. (Ryan 2018, 125–126.) Poliittisella pasifismilla on maalliset juuret, etenkin Voltairen, Kantin ja muiden valistusajattelijoiden kirjoituksissa. Siinä korostuu sodan lopettaminen sosiaalisena käytäntönä, poliittisia instituutioita uudistamalla. (Morrow 2018, 143.)

Andrew Fiala (2018d) tuo esiin vielä kaksi näkökulmaa pasifismiin, jotka ovat erityisen olennaisia käsillä olevan tutkielman kannalta. Ensimmäinen näistä on transformatiivinen pasifismi, joka korostaa ihmiskunnan kehittymistä kohti rauhanomaisempaa elämää. Näkökulma ei siis kiinnity yksittäisiin valintoihin tai yksittäisiin sotiin vaan pitkäjänteiseen kulttuuriseen ja kasvatukselliseen muutokseen. (Fiala 2018d.) Ajattelutapa on lähellä edellä mainittua poliittista pasifismia. Syvennyn tutkielmani lopussa tarkemmin transformatiiviseen pasifismiin ja sen tarjoamaan ratkaisuun Jan Narvesonin esittämälle pasifismin ongelmalle.

Toinen näkökulma liittyy utilitaristiseen teoriaan. Konsekventialistinen pasifismi nojautuu yleensä johonkin sääntöutilitarismin muotoon. Se voi muotoilla sotaa vastustavan säännön, jonka väittää pitkän ajan kuluessa tuottavan enemmän onnellisuutta kuin sotimisen. Sama argumentti soveltuu perusteluista riippuen myös oikeutetun sodan puolustamiseen. (Fiala 2018d.) Tutkielmani kolmannessa luvussa syvennyn Jan Narvesonin utilitaristisiin käsityksiin ja tarkastelen hänen käsityksiään pasifismista utilitarismin viitekehyksessä.

Kaikkia pasifistisia teorioita yhdistää sodanvastaisuus. Erot teorioiden välillä tehdään sodan ja väkivallan määritelmien ja pasifismin velvoittavuuden perusteella. Tässä luvussa esittelemäni teoriat eivät ole kaiken kattava kuva pasifismin muodoista ja kysymyksistä,

mutta ne antavat tarvittavan pohjan pasifismin ristiriitaisuudesta käydyn debatin kriittiselle luennalle. Seuraavassa luvussa siirryn aineistooni kuuluvan artikkelisarjan käsitteelyyn.

3 Onko pasifismin perusperiaate ristiriitainen?

Vuonna 1965 julkaistussa artikkelissa ”Pacifism – A Philosophical Analysis” Jan Narveson pyrki osoittamaan, että pasifismi on moraaliperiaatteena ristiriitainen ja että useita hyväksyttäviä väkivallan vastaisia kantoja ei tulisi kutsua pasifismiksi. Aloitan tämän luvun esittelemällä Narvesonin artikkelia. Taustoitan sitä lyhyesti ja selostan sitten artikkelissa esitetyt väitteet ja niiden perusteet. Erottelen artikkelista lisäselvitystä kaipaavia oletuksia ja päätelmiä. Narvesonin argumentaatio ei painotu esittelyssäni samalla tavoin kuin alkuperäisessä artikkelissa, vaan sitä ohjaa oman tutkielmani kysymyksenasettelu.

Narvesonin artikkeli on kirvoittanut kritiikkiä ja vastineita julkaisuvuodesta aina kuluvalle vuosituhannele saakka. Kritiikki on kohdistunut Narvesonin esittämään pasifismin määritelmään, hänen argumentaatioonsa sisältyviin oletuksiin ja itse päättelyn ongelmallisuuteen. Jan Narveson on myös itse julkaissut vastineita kriitikoiden kirjoituksiin sekä uusia artikkeleita samasta aihepiiristä. Narvesonin artikkelille kirjoitetut vastineet ovat eri tavoilla purkaneet Narvesonin argumentteja suhteessa pasifismiin tai oikeutetun sodan teorioihin. Alaluvussa 3.2. luonnehdin artikkelin herättämän keskustelun kirjoa. Esittelyn tarkoitus on selventää, miksi Jan Narvesonin artikkelin lähtökohdat vaikuttavat pasifististen teorioiden kannalta erikoisilta ja millä tavalla artikkelia on muissa kirjoituksissa lähestytty. Alaluvussa 3.3 esitän kootusti Narvesonia kritisoivien artikkelien yleisimmät vasta-argumentit pasifismin ristiriitaisuudelle sekä joitakin Narvesonin vastauksia niihin.

Kaksi vuotta *Ethics*-lehden artikkelin jälkeen vuonna 1967 Jan Narveson julkaisi kirjan *Morality and Utility*. Samana vuonna häneltä ilmestyi *Mind*-lehdessä artikkeli ”Utilitarianism and New Generations”. Alaluvussa 3.4 tarkastelen Narvesonin vuoden 1965 artikkelin sisältämiä pasifististen teorioiden valtavirrasta poikkeavia määritelmiä ja perustelematta jääviä oletuksia hänen utilitarististen käsitystensä valossa. Kysyn, voiko Narvesonin yllättäviä ja osin perustelematta jääviä näkökulmia pasifismiin ymmärtää hänen laajemman filosofisen ajattelunsa avulla. Paljastuuko hänen utilitarismia käsittelevistä kirjoituksistaan argumentaatiota, jonka johtopäätökset esiintyvät pasifismia koskevassa artikkelissa oletuksina?

3.1 "Pacifism – A Philosophical Analysis"

Artikkelissaan "Pacifism – A Philosophical Analysis" Jan Narveson (1965) määrittelee tehtäväkseen osoittaa yhtäältä, että erilaisten pasifismien joukosta ainoastaan oppi, joka kieltää kaikkia vastustamasta voimakeinoin väkivaltaa, on filosofisesti kiinnostava. Toisaalta hän myös pyrkii perustelemaan, että pasifismin suosio johtuu sen merkityksen epämääräisyydestä ja että sen tavoitteet voidaan saavuttaa moraaliperiaatteilla, joita ei tarvitse kutsua pasifismiksi. Artikkelin pääväite on, että hänen määrittelemänsä pasifismi on moralioppina sisäisesti ristiriitainen. (Narveson 1965, 260.)

Artikkelin alussa Narveson (1965) toteaa, että pasifististen oppien laajasta kirjosta hän rajaa oman käsittelynsä kapeaan pasifismin määritelmään. Syynä tähän on Narvesonin halu erottaa pasifismin käsitteestä ne väkivallan vastaiset piirteet, jotka ovat laajalti hyväksytyjä myös ei-pasifistien piirissä, ja tarkastella vain näiden tiukempien vaatimusten pätevyyttä. Narvesonin mukaan valtaosa ihmisistä uskoo, että väkivalta on pahaa. Hänen näkemyksessään pasifisti rajautuu muusta väkivaltakriittisestä ajattelusta vastauksina kysymyksiin, keitä voimakeinot kieltävä velvoite koskee, minkä asteista väkivaltaa ei saa vastustaa voimakeinoin ja minkä asteista voimaa ei saa käyttää väkivallan vastustamiseen, rankaisemiseen tai estämiseen. (Narveson 1965, 259–260.) Tässä Narvesonin ajattelu on linjassa edellisessä luvussa esittelemäni pasifismien luokittelun kanssa. Käytyään läpi rajaamisen mahdollisuuksia Narveson kuitenkin sulkee pois oman määritelmänsä piiristä erilaisia pasifismeja yksi kerrallaan.

Narvesonin mukaan pasifistisen doktriinin tulee määrittää, koskeeko moraalisääntö vain pasifistiksi tunnustautuvia, muilla kriteereillä rajattavaa ihmisjoukkoa vai kaikkia ihmisiä (Narveson 1965, 260). Narveson ei hyväksy rajausta, jossa pasifisti ulottaisi väkivallattomuuden periaatteen pelkästään itseensä, koska silloin kyse ei olisi moraaliperiaatteesta vaan makukysymyksestä (ibid., 262). Kuten edeltävässä luvussa totesin, tämä on edelleen tyypillinen kritiikki henkilökohtaista pasifismia kohtaan. Ajatus, että vain pasifisteilla olisi velvollisuus noudattaa väkivallattomuuden periaatetta, on Narvesonin mukaan kestämätön: Silloin ihmisen velvollisuus perustuisi ainoastaan hänen uskomukseensa, että hänellä on velvollisuus. Jos velvollisuus on uskomista, että itsellä on tietty velvollisuus, silloin velvoitettu henkilö uskoo, että hän uskoo, että hänellä on tietty velvollisuus. (ibid., 261.) Narveson väittää, että pasifismi tulisi käsittää niin, että sen mukaan voimankäyttöön vastaaminen voimankäytöllä on väärin sinänsä ja siksi kattaa kaikki, joilla ei ole jonkinlaista erityistä oikeutusta (ibid., 263).

Narveson (1965) harkitseekin erityisen oikeutuksen huomioon ottavaa muotoilua, jossa kaikilla olisi oikeus puolustaa niitä, jotka eivät pysty puolustamaan itseään. Tässä päädytään Narvesonin mukaan jälleen umpikujaan: puolustuskyyttömyydestä tulee tavoiteltavaa, ja kun itsepuolustuksesta kieltäytyvä pasifisti tekee itsestään puolustuskyyttömän, muut saavat oikeuden puolustaa häntä. Lopulta Narveson pääsee oman pasifisminäkemysensä ytimeen: pasifismissa on kyse väkivallan vastustamisesta siinä määrin, ettei pasifisti hyväksy itsensä tai kenenkään muun puolustamista väkivaltaa vastaan missään olosuhteissa. (Narveson 1965, 265)

Narveson (1965) toteaa artikkelissaan moneen kertaan, että suurin osa ihmisistä uskoo, että väkivalta on väärin. Hän harkitsee siksi myös pasifismia hyvänä taktiikkana väkivallan vähentämiseksi. Se on tavoite, jonka voi allekirjoittaa myös ei-pasifisti, eikä se siksi mahdu Narvesonin kapeaan pasifismin määritelmään. (Narveson 1965, 263–264.) Tässä vaiheessa voidaan jo havaita, ettei Narveson kaiken kaikkiaan hyväksy kontingenttia tulkintaa pasifismitililleen. Narveson menee kannassaan kuitenkin vielä pidemmälle: hän ei ole vakuuttunut, että taktinen väkivallan vastustaminen voisi ylipäänsä olla moraalioppi.

Ongelmallista Narvesonille on erityisesti pasifistisen taktiikan seurausten epävarmuus. Vaikuttaako voimankäytöstä kieltäytyminen väkivaltaisen vastapuolen käyttäytymiseen? Narveson (1965) toteaaakin, että jos pasifismia tukee sen todennäköisten seurausten vuoksi, oma näkökanta riippuu siitä, mitä nuo seuraukset ovat. Seurausten määrittäminen on empiirinen kysymys, jolloin pasifismia ei voi kannattaa puhtaasti periaatteesta. Silloin myöskään sille ei voi perustaa moraalista velvollisuutta, joka on Narvesonin näkemyksessä keskeinen moraaliopin piirre. (Narveson 1965, 263–264.) Pasifistisen ajattelun ja empiirisen evidenssin liitto lieneekin vahvistunut vasta artikkelin kirjoittamisen jälkeen rauhantutkimuksen alan vaikutuksesta.

Kysymys seurauksista laajenee, kun Narveson pohtii voimankäytön tai pakottamisen (*force*) merkitystä. Hänen mukaansa pasifismin ei tule vastustaa vain fyysistä voimankäyttöä, vaan kaikkia keinoja, joilla voidaan saada aikaan yksilön tahdon vastaista toimintaa (Narveson 1965, 266). Pakottamisen vaihtoehto on rationaalinen taivuttelu. Narvesonin mukaan tällainen suostuttelu ei saa olla ainoa moraalisesti sallittu keino estää väkivaltaa. Pragmaattinen syy tälle on se, että väkivaltaan turvautuvan ihmisen valmius

järjenkäyttöön on epävarma. Looginen syy liittyy jälleen seurauksiin ja pasifismiin tak-
tiikkana. Jos meillä on oikeus rationaaliseen taivutteluun, joka toimii – ei siis pelkkään
yritykseen estää väkivaltaa – silloin meillä on oikeus estää väkivaltaa. Narvesonin mu-
kaan suostuttelu voi tehota tai olla tehoamatta, mutta jos sallimme tehokkaan suostutte-
lun, salliminen implikoi oikeuden estää teko, josta onnistumme hänet suostuttelemaan.
Tässä tapauksessa, jos rationaalinen suostuttelu epäonnistuisi, meillä olisi oikeus pakot-
tamiseen. Jos käytettävissä olisi vain puheeseen perustuva pakottamisen muoto, pasifistin
olisi myös vastustettava sitä samoista syistä kuin väkivaltaa. (ibid., 267.)

Narvesonin (1965) mukaan yleisesti ihmisen vastustuskannan voimakkuutta mitataan
sillä, kuinka paljon vaivaa hän on valmis näkemään vastustamisen eteen. Jos ihminen
vastustaa jotain, mutta ei ole valmis estämään sitä millään lailla, häntä voidaan kutsua
tekopyhäksi. Narveson avaa hieman väkivallan käsitettä toteamalla, että sillä on aina
kohde ja se koskettaa siksi useampaa kuin yhtä henkilöä. Sen perusteella Narveson toteaa,
että väkivallan kutsuminen vääräksi edellyttää samalla, että sen kohteilla on oikeus välttää
väkivaltainen kohtelu. Narveson kysyy, mistä tuo oikeus koostuu, jos ei puolustautumi-
sesta väkivaltaa vastaan. Narvesonin mukaan oikeus on ehkäisevän toiminnan oikeuttava
asema. On ristiriitaista sanoa, että jollakulla on oikeus X, mutta kenelläkään ei ole oikeu-
tusta estää häneltä X:n riistämistä. (Narveson 1965, 266.)

Narvesonin ristiriita-argumentti nojaa oikeuden ja velvollisuuden yhteyteen: velvollisuus
välttää väkivaltaa implikoi oikeuden olla joutumatta väkivallan kohteeksi. Siitä seuraa
moraalinen oikeus käyttää myös voimakeinoja (tarvittavia keinoja) väkivallan estä-
miseksi. Pasifismi kuitenkin kieltää nämä voimakeinot. Se on ristiriitaista. (Narveson
1965, 268.) Ristiriita-argumentti esitetään myös toisin päin: se, että voimankäyttö väki-
vallan estämiseksi ei ole oikeutettua implikoi, että alkuperäinen väkivallanteko ei ole vää-
rin (ibid., 269).

Kapea pasifismin määritelmä, jonka mukaan kenelläkään ei ole oikeutta voimankäyttöön
edes väkivallan vastustamiseksi, estämiseksi tai rankaisemiseksi tuottaa Narvesonin nä-
kemyksen mukaan loogisia ja myös käytännöllisiä ongelmia. Eräs käytännön ongelma on
se, että rikosseuraamusjärjestelmä menettää oikeutuksensa, koska sitä voidaan pitää kiel-
lettynä voimankäyttönä ja koska Narvesonin mielestä pasifistisen moraaliperiaatteen loo-
ginen ristiriitaisuus poistaa väkivallan tuomittavuuden. (Narveson 1965, 264.)

Tässä alaluvussa olen pyrkinyt antamaan kokonaiskuvan Narvesonin artikkelista ja siinä esitetystä argumentaatiosta. Seuraavassa alaluvussa esittelen kronologisesti artikkelin herättämää keskustelua pasifismin ristiriitaisuudesta. Sen jälkeen syvennyn tarkemmin Narvesonin artikkelin ongelmakohtiin ja artikkelia vastaan esitettyihin argumentteihin.

3.2 Keskustelun aikajana

Cécile Fabre esittelee Narvesonin vanhaa artikkelia vuonna 2015 julkaistussa tekstissään ”On Narveson’s ’Pacifism: A Philosophical Analysis’”. Vaikka Fabren mielestä Narveson ei pasifismin kritiikissään osu oikein maaliinsa, Narvesonin artikkeli onnistuu edelleen herättämään olennaisia kysymyksiä pasifismista. Sen merkitys nojaa osin myös sen synnyttämään laajaan keskusteluun, jossa Narvesonia kritisoitu niin absoluuttisen, kontingentin, universaalin kuin relativistisenkin pasifismin näkökulmista. (Fabre 2015, 824.) Narvesonin artikkeli ei kerää juurikaan kehuja, mutta se on onnistunut avaamaan keskustelun tärkeästä kysymyksestä.

Esittelen seuraavaksi aineistooni kuuluvien artikkelien sisältöä siltä osin kuin ne ottavat kantaa Narvesonin vuoden 1965 artikkelin esittämään argumenttiin pasifismin ristiriitaisuudesta. Tämän rajauksen vuoksi ohitan osan artikkeleista lyhyellä maininnalla niiden sisältämästä viittauksesta Narvesoniin, toisiin artikkeleihin syvennyn perusteellisemmin. Tämän alaluvun tarkoituksena on esitellä aineistoani ja pasifismikeskustelun kulkua siinä. Välttääkseni turhaa toistoa ohitan artikkeleissa esitetyt argumentit toistaiseksi suppeilla maininnoilla. Seuraavassa alaluvussa 3.3 syvennyn niihin tarkemmin argumentti tai argumenttikategoria kerrallaan.

Narvesonin artikkelin ilmestyessä Yhdysvallat kävi sotaa Vietnamin. Sota herätti Yhdysvalloissa poliittista keskustelua sodan oikeutuksesta ja vaikutti muun muassa asevelvollisuuden lakkauttamiseen. Vaikka Narveson ei mainitse artikkelissa Vietnamia ja sodankin vain sivumennen, hänen artikkelinsa lopussa esittämät pohdinnat aseistakieltäytymisestä on helppo tulkita Vietnamin sodan kontekstia vasten. Tämä ajankohtaisuus on todennäköisesti ollut osasyynä artikkelista jo pian julkaisun jälkeen syntyneeseen debattiin etenkin, kun otetaan huomioon se, että artikkelissa esitetyt näkökannat on moneen kertaan tuomittu marginaalisiksi. Toinen merkittävä syy artikkelin vaikutukselle lienee se, ettei sen ilmestyessä filosofian piirissä ollut vielä käsitelty juurikaan pasifismia moraalioppina (Fabre 2015, 823).

Vuonna 1966 *Ethics*-lehti julkaisi M. Jay Whitmanin lyhyen vastauksen Narvesonin artikkeliin. Whitman (1966) pysyy kirjoituksessaan kriittisenä pasifismia kohtaan, mutta pyrkii osoittamaan, ettei pasifistinen moralioppi ole sisäisesti ristiriitainen. Whitmanin mukaan Narvesonin väite ristiriitaisuudesta on liian jyrkkä, koska se ei ota huomioon priorisoinnin näkökulmaa: kun kaksi moraaliohjetta törmää, pasifistin on käytettävä priorisoinnin sääntöä. (Whitman 1966, 307.) Vaikka Whitman myöntää, että moraalisten velvoitteiden ja niiden täyttymiseen liittyvien oikeuksien väliltä on löydettävissä yhteys, se ei ole niin vahva kuin Narveson ehdottaa (ibid., 308). Narveson vastasi Whitmanin kritiikkiin *Ethics*-lehden artikkelissaan ”Is Pacifism consistent?” vuonna 1968. Narvesonin mukaan prioriteettisäännöt eivät voi paeta hänen tarkoittamaansa ristiriitaa, sillä jos fyysisen voiman käyttö estää suuremman määrän fyysistä voiman käyttöä, silloin sen tulisi olla oikeutettua (Narveson 1968, 148).

Tom Regan kirjoitti vuonna 1972 *Canadian Journal of Philosophy* -lehteen artikkelin ”A Defence of Pacifism”, jonka innoittajana toimi Narvesonin alkuperäisen artikkelin uudelleenjulkaisu kirjassa *War and Morality* vuonna 1970. Myös Regan korostaa tekstinsä alussa, ettei aio puolustaa pasifismia, vaan ainoastaan kritisoida sitä vastaan esitettyjä virheellisiä argumentteja. Hän puolustaa väitettä, että pasifismi ei ole *välttämättä* väärin. (Regan 1972, 73.) Reganin mukaan keskeinen ongelma Narvesonin argumentoinnissa on voimankäytön ja väkivallan käsitteiden samaistaminen. Lisäksi hän käsittelee jo Whitmanin esittämää ajatusta prioriteettisäännöistä. (ibid., 75–76.)

Samana vuonna Reganin artikkelin kanssa ilmestyi Rodger Beehlerin artikkeli ”Pacifism: A Note” *Dialogue: Canadian Philosophical Review* -lehdessä. Lehden numerossa julkaistiin myös Narvesonin vastaus Beehlerille. Beehlerin mukaan Narvesonin ristiriitaisuusargumentti perustuu sille, että hän samaistaa keskenään oikeuden kohteen riistävän teon poissaolon ja oikeuden kohteen riistävän teon vastustamisen. (Beehler 1972, 585) Samoin Narveson sekoittaa väkivallan tuomitsemisen ja sen estämisen (ibid., 586).

Narvesonin (1972) mukaan Beehlerillä on vain yksi keskeinen argumentti: voimme tehdä erottelun sen välillä, että teen teon tai estän jotakuta estämästä minua tekemästä teon. Narvesonin mukaan hänen artikkelistaan ei välity näiden kahden asian sekoittaminen. (Narveson 1972, 588.) Hänen mielestään Beehlerin tapa vastata, että oikeus on olemassa riippumatta siitä, puolustetaanko sitä, on pelkkää sanaleikkiä (ibid., 591).

Seuraavana vuonna *Ethics*-lehti julkaisi Martin Benjaminin artikkelin ”Pacifism for Pragmatists”. Benjamin (1973) tarttuu artikkelissaan Narvesonin määritelmään pasifismista, joka rajautuu periaatteellisen tai absoluuttisen pasifismin käsitykseen. Niiden mukaan ruumiillinen vahingoittaminen ruumiillisen vahingoittamisen tai muun pahan estämiseksi on itsessään väärin. Benjamin toteaaakin, että tätä näkökantaa on vaikea puolustaa ilman tiettyjä metafysisiä tai uskonnollisia taustaoletuksia. Benjamin muistuttaa, että pasifismin voi määritellä myös toisin. Ruumiillisesta vahingoittamisesta kieltäytymistä voi puolustaa periaatteellisten syiden lisäksi pragmaattisilla syillä, esimerkiksi todennäköisten seurausten vuoksi. Valinnat perustuisivat tällöin tavoitteisiin, tosiasiallisiin olosuhteisiin ja arvioon toiminnan vaihtoehtojen seurauksista. (Benjamin 1973, 196.)

Benjamin (1973) pyrkii osoittamaan artikkelissaan, että pasifismi määriteltynä etenkin ydinaseisiin perustuvien sotavoimien hylkäämiseksi, on realistinen ja perusteltavissa oleva tapa valtion puolustamiseksi. Lisäksi Benjamin haluaa osoittaa, ettei periaatteellisen pasifismin kritisointi, Narvesonin tapaan, riitä kumoamaan pasifismia kaiken kaikkiaan. (Benjamin 1973, 202.) Narveson (1965) käyttää argumenttinsa tukena historiallisia esimerkkejä kansallissosialistisesta Saksasta ja brittiläisen imperiumin hallitsemasta Intiasta. Väkivallaton vastarinta jopa kannusti natseja väkivaltaan. Sen sijaan väkivallattoman vastarinnan toimiminen Intiassa johtui Narvesonin arvion mukaan siitä, että britit ovat saksalaisia mukavampia ihmisiä. (Narveson 1965, 263.) Benjamin (1973) puolestaan tarjoaa historiallista evidenssiä siitä, että väkivallaton vastarinta natseja vastaan toimi. Lisäksi Benjamin muistuttaa, ettei pasifismissa ole kyse toisen posken kääntämisestä, vaan aktiivisesta vastarinnasta. Kyse on strategisesta toiminnasta eikä moraalisesta tai uskonnollisesta asenteesta. (Benjamin 1973, 202.) Palaan Benjaminin omaan visioon pasifismista vielä työni neljännessä luvussa.

Michael Martin julkaisi *Philosophical Studies* -lehdessä seuraavana vuonna 1974 oman vastauksensa Narvesonille: ”On an Argument against Pacifism”. Martin pyrkii osoittamaan, että Narvesonin artikkeli epäonnistuu itselleen asettamissaan tehtävissä sekä epäonnistuu ainakin osoittamaan sodanvastaisen pasifismin virheellisyyden (Martin 1974, 437). Kriitikissään Martin tarttuu erityisesti Narvesonin oikeuden käsitteeseen. Narvesonin argumentti nojaa oikeuden määritelmälle, mutta Martinin mukaan Narvesonin määritelmä ei vastaa mitään erilaisista olemassa olevista oikeuden määritelmistä (ibid., 438).

Yhtä lailla pasifisti voi ehdottaa toisenlaista määritelmää oikeudelle. Toinen Martinin kritiikki perustuu Narvesonin pasifismin määritelmälle. Jos Narvesonin väite, että ihmisillä on oikeus puolustaa millä keinoin hyvänsä oikeuksiaan olisikin tosi, se on loogisesti yhteensopiva väitteen kanssa, että sota on väärin. (ibid., 439.)

Seuraava Narvesonin artikkelia käsittelevä teksti ilmestyi tietävästi vasta 1980-luvulla, kun Jenny Teichman julkaisi *Philosophical Investigations* -lehdessä artikkelinsa ”Pacifism”. Teichmanin (1982) artikkelin pääväite on, ettei pasifismi ole sisäisesti ristiriitainen oppi, toisin kuin monet aikalaisfilosofit väittivät. Hän nimeää erityisesti Barrie Paskinsin, Jan Narvesonin ja Elizabeth Anscomben. Teichmanin mukaan edellä mainittujen kirjoittajien taktiikkana on ollut kuvailla pasifismia virheellisesti ja hyökätä sitten olkinuken kimppuun. Antipasifistit sitkeästi sekoittavat toisiinsa sodan vastustamisen ja väkivallan vastustamisen. Toiseksi he sysäävät pasifistien niskoille ajatuksen, että sota tai väkivalta on määritelmällisesti tai *eo ipso* väärin. Kolmanneksi he olettavat, että pasifismin voi kuvata tai määritellä viittaamatta kertaakaan mihinkään, mitä pasifistit ovat itse sanoneet näkemyksistään. (Teichman 1982, 72.)

Jenny Teichman purkaa artikkelissaan systemaattisesti Narvesonin argumentaatiota. Teichman (1982) toteaa, ettei Narvesonin artikkelissa muotoiltu pasifistinen periaate: ”Väkivalta on pahaa ja sitä on vastustettava mutta ei väkivalloin” ei ole muodollisesti ristiriitainen, kuten Narveson yrittää väittää. Narvesonin käsitys, jonka mukaan kenelläkään ei ole oikeutta olla väkivaltainen, mutta jotkut oikeudet oikeuttavat väkivaltaiset teot, sen sijaan vaikuttaa ristiriitaiselta. (Teichman 1982, 74.)

Narvesonin artikkelista ei Teichmanin mukaan käy selkeästi ilmi, minkä premisseistään hän uskoo olevan tosia. Siinä ei huomioida kustannustehokkuuden periaatetta, eikä osoiteta kiinnostusta viattomuuden ja syyllisyyden erottelemiseen. (Teichman 1982, 74.) Näistä jälkimmäinen on erityisen kiinnostavaa Narvesonin 2000-luvulla kirjoittamien artikkelien kannalta, joissa pasifismia syytetään samasta asiasta. Teichmanin mukaan joistain Narvesonin premisseistä vaikuttaisi seuraavan se, että hän joutuu hyväksymään vaikkapa kuolemantuomion pienemmistäkin rikoksista (ibid., 74).

Seuraavana vuonna 1983 ilmestyi *Ethics*-lehdessä Cheyney Ryanin artikkeli ”Self-Defence, Pacifism, and the Possibility of Killing”. Ryan on vakuuttunut, että pasifismi on väärässä, mutta on kriittinen Narvesonin argumenttia kohtaan (Ryan 1983, 509). Ryan

tiivistää (1983) Narvesonin argumentin näin: jos pasifisti myöntää ihmisille oikeuden olla tulematta tapetuiksi, silloin loogisesti hänen on myös annettava oikeus jopa tappamiseen, jos sillä varjellaan oikeuksista ensimmäistä. Ryanin mukaan Narvesonin argumentti epäonnistuu monella tapaa. Esimerkiksi Narveson väittää, että oikeus X:ään oikeuttaa mihin vain tekoon, joka turvaa oikeuden X:ään. Mutta samalla päätelmällä voi oikeuttaa myös Narvesonin vastustaman aseistakieltäytymisen. (ibid., 514.)

Erityistä huomiota Ryan (1983) kiinnittää oikeuden puolustamiseen. Ryanin mukaan oikeudet usein oikeuttavat joitain toimia niiden puolustamiseksi, mutta teoilla on oltava rajansa. Pasifistin ja ei-pasifistin erimielisyys koskeekin sitä, missä tämä raja kulkee. Narvesonin vetoaminen ”oikeuksien logiikkaan” ei ratkaise kysymystä, eikä osoita pasifismin periaatetta ristiriitaiseksi. Ristiriitaisuus edellyttäisi, ettei pasifisti sallisi mitään toimia oikeuden puolustamiseksi, mutta näinhän ei ole. Ryan kuitenkin täydentää, että pasifistinen kanta vaikuttaisi kieltävän teot, jotka ovat hyökkääjän tekoihin samassa suhteessa. (Ryan 1983, 514.)

Jenny Teichman palasi aiheeseen vuonna 1986 ilmestyneessä kirjassaan *Pacifism and the just war*, jonka neljännessä luvussa ”Violence and Contradiction” hän analysoi jälleen Narvesonin argumenttia. Teichmanin (1986) mukaan Narveson pitää todistustaan loogisena eikä empiirisenä. Narveson kuitenkin hyppää päättelyn aukkojen yli käyttämällä fraasia ”other things being equal”, täsmentämättä sen sisältöä. Toisekseen Narveson käyttää sanoja väkivalta ja voimankäyttö keskenään vaihtokelpoisina. (Teichman 1986, 29.) Teichman kritisoi jälleen Narvesonin ristiriitaisuusargumentin päättelyä. Kirjassaan hän muotoilee sen hieman toisin kuin neljä vuotta aiemmin ilmestyneessä artikkelissaan. Tällä kertaa hän pyrkii käyttämään Narvesonin vuoden 1965 artikkelin omia sanavalintoja. (ibid., 29–30.)

Teichmanin (1986) huomauttaa, että moraaliperiaatteen sisäinen ristiriitaisuus edellyttää, että sen täytyy itsessään sisältää ristiriita. Ei riitä, että sen on ristiriidassa jonkin toisen väitteen tai premissin kanssa. Kaikkien on kuitenkin hyväksyttävä propositiot, jotka ovat loogisesti välttämättömiä tai tautologisia. Jos Narveson esittäisi tällaisen proposition, jonka kanssa pasifismin periaate olisi ristiriidassa, sitä voisi pitää sisäisesti ristiriitaisena tai loogisesti vääränä. (Teichman 1986, 31.) Teichman pohtiikin jokaista Narvesonin premissiä erikseen, onko se loogisesti välttämätön totuus. Teichman löytää Narvesonin pro-

positioiden joukosta vain yhden loogisesti toden väitteen, joka ei kuitenkaan vaikuta johtopäätösten totuuteen. (ibid., 35.) Palaan Narvesonin argumentin kritiikkiin perusteellemmin alaluvussa 3.3.3.

Teichman (1986) myöntää, että oikeuksien puolustamiseen pitäisi olla jonkinlaiset valtuudet. Ne tulee kuitenkin määritellä tarkemmin kuin Narvesonilla. (Teichman 1986, 36.) Teichman myös muistuttaa, että jo Narvesonin pasifismin määritelmä on virheellinen, koska pasifismin muotoja on useita. Lisäksi artikkelinsa lopussa Narveson virheellisesti hyppää johtopäätökseen, että hänen argumenttinsa pätee myös muihin pasifismin muotoihin. (ibid., 30.)

Carlo Filice pohtii vuonna 1992 *Journal of Philosophical Research* -lehdessä julkaistussa artikkelissaan ”Pacifism: A Philosophical Exploration” kahta pasifististen uskonnollisten johtajien ajamien ideologioiden väitettä, jotka ovat vaikeimpia hyväksyä: 1. en saa käyttää väkivaltaa vastustaakseni hyökkääjää tai suojellakseni viattomia ja 2. minun pitäisi suhtautua hyökkääjään rakastavalla asenteella. Näiden kahden väitteen yhdistelmää Filice nimittää pasifismiksi. Artikkelissaan hän tarkastelee väitteiden eettis-metafyysisiä ehtoja ja yrittää puolustaa niiden mahdollisuutta. (Filice 1992a, 120.)

Filice käy läpi erilaisia eettisiä teorioita, joilla pasifismia voidaan puolustaa. Näitä ovat ”Jumalaisen käskyn teoria”, deontologinen teoria ja ”Mystisen ykseyden teoria”. (Filice 1992a, 127–129.) Filice tarkastelee myös kolmea erilaista teko-konsekventialistista teoriaa: pitkän aikavälin historiallista näkökulmaa, ”äärettömän arvon teoriaa” ja ”Sielun korruptoitumisen teoriaa”. Näistä viimeisen mukaan fyysinen paha on toissijaista sielun turmeluksen rinnalla. (ibid., 130–133.) Sillä on Filicen (1992a) mukaan mahdollisuuksia vastustaa myös Jan Narvesonin esittämää kritiikkiä. Narvesonin artikkelin ristiriitaisuusargumenttiin Filice huomauttaa, että pasifistit eivät kiellä väkivallan vastustamista, vaan ainoastaan väkivallan käyttämisen vastustamisen välineenä. Tilanteessa, jossa muut keinot eivät ole riittäviä pasifisti voi vedota parempiin pitkän aikavälin seurauksiin. Sielun korruptoitumisen teoria sallisi myös kuoleman jälkeiseen elämään vetoamisen. (ibid., 136.)

Filicen (1992a) mukaan pasifisti ei hyväksyisi Narvesonin käsitystä oikeuksista, jotka sallivat minkä tahansa toiminnan niiden puolustamiseksi. Narveson vaikuttaa Filicen mu-

kaan käsittelevän oikeutta perustavana moraalisenä kategoriana. (Filice 1992a, 136.) Filicen mielestä Narvesonin oikeus-näkökulma nojaa myös liikaa yksilöiden erillisyydelle ja kuoleman lopullisuudelle (ibid., 138.). Filice päättää kritiikkinsä pohtimalla Narvesonin laajempaa eettistä näkökulmaa ja nimittää sitä moraaliseksi minimalismiksi. Hän luonnehtii sen ihmiskuvaa atomistiseksi, mikä johtaa yksilönvapauksien korostamiseen. (ibid., 139.)

Samassa lehdessä ilmestyneessä vastauksessaan ”Professor Filice’s defence of Pacifism: A Comment” Jan Narveson (1992) heti alkuun kyseenalaistaa sen, puolustaako Filice oikeastaan pasifismia *moraalioppina*. Hänen mukaansa Filicen argumentit nojaavat vain tiettyjen metafyyssisten uskomusten hyväksymiseen. (Narveson 1992, 483.) Jos Filice ei pysty osoittamaan, että pasifismi on oikein kaikille uskomuksista riippumatta, hän ei voi osoittaa, että se on oikein (ibid., 484). Narveson ei myöskään hyväksy Filicen näkemystä pasifismin mahdollisuudesta, koska hänen mukaansa se edellyttää kohtuuttomia uhrauksia ja kykyjä tavallisilta ihmisiltä (ibid., 485). Narvesonin mukaan pasifismi perustuu arvopohjalle, jota suurin osa ihmisistä ei jaa. Narveson analysoi myös Filicen seurauseettisiä pohdintoja ja toteaa, etteivät tähän maailmaan rajoittuvat seuraukset onnistu perustelemaan pasifismia. (ibid., 486.)

Vastauksessaan Narveson ei niinkään puolusta alkuperäisen artikkelinsa argumentteja vaan enemmän kommentoi Filicen omia argumentteja vastaan. Mielenkiintoista tässä Narvesonin tekstissä on se, että hän kirjoittaa itse eettisen tausta-ajattelunsa muuttumisesta. Hän huomauttaa, että Filice viittaa hänen varhaisempaan tekstiinsä, mutta Narveson ei halua puolustaa sitä, koska tekstiin on vaikuttanut utilitaristinen ajattelu, josta hän sittemmin on luopunut (Narveson 1992, 490). Kirjoitan tarkemmin utilitarismin vaikutuksesta Narvesonin pasifismikantaan alaluvussa 3.4. Lopuksi Narveson päätyy toistamaan vanhan väitteensä, että jonkin pitäminen pahana edellyttää, että sitä pahaa saa vastustaa. Jos tämä tuomitaan, mitätöidään alkuperäisen teon pahuus. (ibid., 490–491.)

Filice tarkentaa näkemyksiään edelleen samassa lehden numerossa julkaistussa vastauksessaan ”Pacifism: A Reply to Professor Narveson”. Filice (1992b) aloittaa tiivistämällä alkuperäisen artikkelinsa tarkoituksen: hän yritti etsiä pasifismin muotoa, joka olisi moraalisesti oikeutettavissa. Lopputuloksena oli tuonpuoleista metafysiikkaa yhdistettynä tietynlaiseen konsekventialismin muotoon. Filiceä ei vakuuta Narvesonin vetoaminen

”normaalien ihmisten” uskomuksiin. Hänen mukaansa vakuuttava moraalioppi ei voi nojata enemmistön hyväksyntään. Sen sijaan se voi edellyttää oletuksia, joita monet eivät hyväksy. (Filice 1992b, 493.)

Vuonna 1992 ilmestyi myös James P. Sterban artikkeli ”Reconciling Pacifists and Just War Theorists” *Social Theory and Practice* -lehdessä. Oikeutetun sodan teoriaan keskittyvässä artikkelissaan Sterba lyhyesti viittaa Jan Narvesonin ajatuksiin ja toteaa, että Narveson on uskottavasti argumentoinut sen puolesta, että kaiken väkivallan käytön kieltävä pasifismin muoto on sisäisesti ristiriitainen (Sterba 1992, 22). Sterba edustaa aineistosani vähemmistöä, joka hyväksyy Narvesonin argumentoinnin.

Uuden vuosituhannen alussa Jan Narveson aktivoitui taas kommentoimaan pasifismia. Vuonna 2002 ilmestyi *Journal of Human Rights* -lehdessä artikkeli ”Pacifism, ideology and the human right of self-defence”. Artikkelissa Narveson vakuuttaa, ettei ole muuttanut mieltään pasifismista. Hänen mukaansa itsensä puolustaminen kaikin keinoin on ihmisoikeus. (Narveson 2002, 55.) Artikkelissä käsittelee pasifismin oikeutuksen aihepiiriä, perustelee sen kritiikkiä osin uudella tavalla, mutta ei viittaa suoraan kirjoittajan vuoden 1965 tekstiin tai siitä esitettyyn kritiikkiin. Seuraavana vuonna 2003 *International Journal of Applied Philosophy* julkaisi Narvesonin artikkelin ”Terrorism and Pacifism: Why We Should Condemn Both”. Uutena näkökulmana keskusteluun Narveson tuo ajatuksen, että pasifismi ja terrorismi ovat tavallaan toisilleen vastakkaisia, mutta niitä yhdistää se, ettei niissä huomioida ihmisten syyllisyyttä tai viattomuutta. (Narveson 2003, 157).

Narvesonin ajatuksia käsitellään myös kolmessa artikkelissa, jotka ilmestyivät vuonna 2013 *Philosophia*-lehdessä. Ensimmäisenä näistä ilmestyi Jan Narvesonin oma artikkeli ”Pacifism – Fifty Years Later”. Siinä Narveson kertailee pitkälti alkuperäisen artikkelin ajatuksia. Hän palaa myös kysymykseen oikeuksista ja pasifismin määritelmästä. Narvesonin mielestä sodan vastustaminen ja väkivallan vastustaminen ovat vain skaalan erottamia kysymyksiä (Narveson 2013, 930). Myöhemmin samana vuonna *Philosophia*-lehdessä julkaistiin Petar Bojanicin artikkeli ”Pacifism: Equipment or Accessory of War?”. Siinä Bojanic kritisoi muun muassa Narvesonin määritelmää pasifismille ja sen ”filosofista kiinnostavuutta” sekä pasifismin käsittelyn rajaamista yksittäiseen, uhkaavaan tilanteeseen (Bojanic 2013, 1042). Bojanic huomauttaa, että Narvesonin päättelyssä pasifisti onkin yhtäkkiä vastuussa alkuperäisestä väkivallanteosta tekijän sijaan (ibid., 1046). Samassa numerossa ilmestyi myös Angelo J. Corlettin artikkeli ”Pacifism and Punishment”,

joka käsittelee eri pasifismien suhdetta kuolemanrangaistukseen. Narvesoniin vedotaan absoluuttisen pasifismin määritelmässä (Corlett 2013, 948).

Luvun alussa mainittu *Ethics*-lehdessä julkaistu Cécile Fabren artikkeli ”On Narveson’s ’Pacifism: A Philosophical Analysis’” on luonteeltaan tiivis katsaus Narvesonin tekstiin ja sen merkitykseen pasifismikeskustelulle. Lisäksi Fabre (2015) kertoo kritiikin Narvesonin oikeuskäsitykselle: oikeus johonkin tarkoittaa, että mikä vain on sallittua sen puolustamiseksi. Kaiken aiheesta kirjoitetun jälkeenkin jää Fabren mielestä avoimeksi, minkä asteinen voimankäyttö on pasifismin mukaan sallittua. (Fabre 2015, 825.) Vuonna 2015 ilmestyi myös Cheyney Ryanin artikkeli ”Pacifism(s)”, jossa vertaillaan pasifismia ja oikeutetun sodan teoriaa sekä kerrotaan yleisesti pasifismista ja sen historiasta.

Vuonna 2016 ilmestyneessä Andrew Fialan artikkelissa ”Transformative Pacifism in Theory and Practice: Gandhi, Buber, and the Dream of a Great and Lasting Peace” viitataan lyhyelti myös Jan Narvesonin ajatuksiin. Fiala vastaa muun muassa Narvesonin kritiikkiin, etteivät pasifistit erottele syyllisiä ja viattomia (Fiala 2016, 139). Fiala kritisoi Narvesonin artikkelista välittyvää ajatusta, että väkivallan käyttö olisi paitsi sallittua, myös ihmisen velvollisuus joissakin tilanteissa (ibid., 141). Fiala puolustaa pasifismia muun muassa konsekventialistisella perusteella: väkivallaton vastarinta tuottaa hänen mukaansa lopulta parhaan lopputuloksen (ibid., 142–143). Hän muistuttaa, että väkivaltaisen tilanteen välittömiä seurauksia painottavat kriitikot ovat ymmärtäneet pasifismin idean väärin (ibid., 144). Palaan Andrew Fialan transformatiiviseen näkemykseen pasifismista työni loppupuolella luvussa 4.

Tuorein löytämäni Narvesonin kirjoitus pasifismista on ilmestynyt Andrew Fialan toimittamassa artikkelikokoelmassa vuodelta 2018. Siinä Narveson ei juurikaan viittaa vanhempiin teksteihinsä tai toisiin kirjoittajiin pohdiskellessaan erilaisten pasifismien heikkoja kohtia. Uutta tässä tekstissä on se, että Narveson suostuu kohtelevaan pasifismia moninaisena: hän erottelee fundamentalistisen pasifismin tai yleisen pasifismin, jossa vastustetaan väkivaltaa sen kaikissa muodoissa ja sotapasifismin, jossa vastustetaan sotaa (Narveson 2018, 191–193). Narveson (2018) summaa tekstissä ensimmäisen artikkelinsa argumentin ja käyttää tällä kertaa esimerkkinä tilannetta, jossa terroristi räjäyttää 50 tai 500 ihmistä, ellei pasifisti pysäytä häntä väkivalloin. Narveson väittää, että jokaisella pasifis-

tilla pitäisi tulla piste, jossa estettävän väkivallan määrä on niin suuri, että hänen on valittava pienempi paha eli väkivalta terroristia kohtaan. Oikean lukumäärän määrittäminen on kalteva pinta, joka murtaa pasifismin peruseriaatteen. (ibid., 195.)

Samassa artikkelikokoelmassa ilmestyi myös Eric Reitanin artikkeli ”Personal Pacifism and Conscientious Objection”. Siinä Reitan esittelee henkilökohtaisen pasifismin kirjoja ja omistaa kappaleen artikkeliaan Narvesonin vuoden 1965 artikkelin kommentoinnille. Hän pyrkii osoittamaan, että toisin kuin Narveson väittää myös henkilökohtainen pasifismi voi olla moraalisesti relevantti ajattelutapa (Reitan 2018, 181–185). Tähän kysymykseen syvennyn tarkemmin seuraavassa alaluvussa, jossa käsittelen edellä esitetyn tutkimusaineiston keskeisimpiä vasta-argumentteja Jan Narvesonin artikkelille.

Narvesonin vanha artikkeli on herättänyt filosofista keskustelua jo yli viidenkymmenen vuoden ajan. Artikkelin elinvoimaisuuteen on todennäköisesti vaikuttanut Narvesonin oma aktiivisuus myöhempinä vuosikymmeninä sekä artikkelin sisällön tiiviys ja kärjekkyyt. Artikkelia seuranneen keskustelun monipuolisuus ja laajuus varmasti ruokkivat myös tulevia puheenvuoroja.

3.3 Yleisimmät vasta-argumentit

Olen jakanut Narvesonin artikkelin ongelmakohdat neljään osittain rinnakkaiseen kohtaan. Esittelen ne tässä luvussa yksi kerrallaan. Ensimmäisenä käsittelen Narvesonin artikkelissa esitettyä pasifismin määritelmää, jota moni aineistoni kirjoittaja on pitänyt olkinukkena. Vastausartikkeleissa esitetään useita vaihtoehtoisia pasifismin määritelmiä, joissa ei ajauduta Narvesonin osoittamaan ristiriitaan. Sen jälkeen syvennyn joukkoon muita käsitteitä, joita Narveson käyttää artikkelissaan määrittelemättä, määritellen ne epävarmuuttavalla tavalla tai samaistaen perusteetta toiseen käsitteeseen. Kolmantena käsittelen Narvesonin varsinaista päättelyä ja siinä paikannettuja ongelmakohtia. Viimeisenä syvennyn kysymykseen siitä, millä tavalla Narvesonin pitäytyminen yksilöiden välisessä konfliktissa pasifismia käsitellessään on ongelmallista ja vaikuttaa hänen johtopäätöksiinsä.

3.3.1 Olkinukke-määritelmä

Narveson rakentaa pasifismin määritelmäänsä samanlaisilla kysymyksenasetteluilla kuin toisessa luvussa esitelly Andrew Fiala pasifististen teorioiden luokittelunsa. Narveson päätyy kuitenkin määritelmään, joka on hyvin kapea ja vieras suurelle osalle pasifistisista teorioista. Fialan taksonomiassa Narvesonin määritelmää kutsutaan absoluuttiseksi pasifismiksi.

Narvesonin määritelmää kohtaan esitetty kritiikki jakautuu kahteen haaraan. Yhtäältä artikkeleissa kritisoidaan sitä, ettei määritelmä viittaa pasifistien omiin määritelmiin. Itse asiassa määritelmä tarkoituksellisesti pysyttelee erillään pasifistisen toiminnan empiirisestä ulottuvuudesta. Se on täysin teoreettinen. Toisaalta Narvesonin määritelmää pidetään myös olkinukkena. Hän on valinnut kapeimman mahdollisen tavan määritellä pasifismi ja juuri siten tekee sen alttiiksi arvostelulle.

Pasifistisia teorioita yhdistää vähintäänkin sodan vastustaminen. Koska Narvesonin artikkeli ei suuntaa kritiikkiään tätä teoriajoukkoa vastaan, artikkelia on kritisoitu siitä, että se vastustaa olkinukkea. Esimerkiksi Jenny Teichman käy vuoden 1982 artikkelissaan läpi monia pasifisteiksi tunnustautuneita yksilöitä ja yhteisöjä löytääkseen kattavan määritelmän pasifismille. Yhdistävä tekijä tuntuu olevan käsitys, että sota on väärin. (Teichman 1982, 75–76.) Käsitykset kaiken väkivallan vääryydestä tai eläinten tappamisesta kyllä kytkeytyvät kysymykseen pasifismista, mutta eivät ole perustavia sen kannalta (ibid., 79).

Anti-pasifisteilla on Teichmanin (1982) mukaan tapana vedota siihen, ettei edes armeijassa työskentelevien mielestä sota ole hyvä asia. Sen vuoksi he vaativat pasifismin määritelmältä ankarampaa rajausta kuin sodan pitäminen pahana. (Teichman 1982, 77–78.) Tämä argumentti löytyy myös Narvesonin artikkelista, vaikkei Teichman sitä eritteleäkään. Teichmanin (1982) mukaan esimerkiksi sotilaiden suhdetta sotaan ei voida pitää samanlaisena kuin pasifistien. Hän rinnastaa asevoimien ja sodan suhteen valehteluun, jota ihmiset pyrkivät välttämään sen sijaan, että pyrkisivät ylläpitämään kykyään valehdella varmuuden vuoksi. (ibid., 77–78.)

Narveson perustelee ratkaisuaan määritellä pasifismi poikkeuksellisen kapeasti sillä, että vain kapea määritelmä on filosofisesti kiinnostava (Narveson 1965, 260). Hän ei kuitenkaan avaa sen tarkemmin, mitä hän tarkoittaa filosofisella kiinnostavuudella. Sen sijaan

määritelmän perustelut keskittyvät ajatukseen, että pasifismi tulisi määritellä siten, että siinä on mahdollisimman vähän väkivallan vastaisia ajatuksia, jotka ei-pasifisti voisi hyväksyä.

Jenny Teichman ja Petar Bojanic ovat artikkeleissaan tarttuneet Narvesonin epämääräiseen ”filosofisen kiinnostavuuden” perusteluun. Teichmanin mielestä Narvesonin filosofinen kiinnostavuus viittaa vain siihen, että tämä uskoo oman määritelmänsä olevan kyllin hauras hyökkäykselle (Teichman 1982, 73). Myös Bojanic (2013) pitää Narvesonin määritelmää hänen omana rakennelmanaan, jonka pääasiallinen tarkoitus on toimia heikkona vastapuolena hänen ristikuulusteluun perustuvassa päättelyssään. Oman argumenttinsa tueksi Narveson ohittaa vaikeammat kysymykset esimerkiksi väkivaltaisen hyökkäyksen alkusyystä ja siitä, miksi sitä ei ole onnistuttu estämään ennalta käsin. (Bojanic 2013, 1042.)

Teichman (1986) muistuttaa, että Narvesonin pasifismin määritelmä on virheellinen jos senkin vuoksi, että pasifismin muotoja on tosiasiallisesti useita. Kapeasta rajauksestaan huolimatta Narveson hyppää artikkelinsa lopussa johtopäätökseen, että hänen argumenttinsa pätee myös näihin muihin pasifismin muotoihin. (Teichman 1986, 30.) Narvesonin konkreettinen esimerkki on Vietnamin sodan vastustajat, joihin Teichmanin mukaan hänen argumentaationsa ei sovellu, koska Teichman tulkitsee heidät oikeutetun sodan pasifisteiksi (ibid., 31).

Eric Reitan kritisoi Narvesonin käsitystä henkilökohtaisen pasifismin eettisestä epärelevanttiudesta (Reitan 2018, 181). Narveson perustelee kantaansa sillä, että moraalinen näkemys edellyttää moraaliarvojen noudattamisen vaatimista muiltakin ihmisiltä: moraali-periaate pätee jostain syystä, joten saman moraaliperiaatteen on koskettava kaikkia niitä, joihin sama syy pätee (Narveson 1965, 261). Reitanin (2018) mukaan Narvesonin kritiikki on perusteltu. Jos velvoite koskee vain niitä, jotka itse valitsevat sen, eikä sen velvoittavuus riipu mistään muusta kuin heidän valinnastaan, voidaanko sitä silloin pitää velvoittavana? Katoaako velvollisuus, jos ihmisen mieli muuttuu? (Reitan 2018, 181–182.)

Reitanin (2018) mielestä Narvesonin argumentin selkein heikkous on siinä, että hän si-
vuuttaa ammatillisen pasifismin, joka on väkivallattomuuden perinteen historiassa kes-
keinen. Narveson valitsee absurdeja esimerkkejä, joissa moraali-periaate koskee vain

joukkoa, jota yhdistää satunnainen ominaisuus esimerkiksi pituus tai tietyn maan kansalaisuus, ja toteaa tällä perusteella, että pasifismin on koskettava kaikkia yhtäläisesti. (Reitan 2018, 181–182; ks. myös Narveson 1965, 263.) Narveson ei sen sijaan huomioi sitä, että tiettyjä ammattikuntia voi koskea erillinen moraaliohje, jota perustelee nimenomaan heidän ammatilliset vastuunsa (Reitan 2018, 182).

Eric Reitan luettelee neljä ammatillisen pasifismin perustana olevaa ehtoa (Reitan 2018, 183–184.):

Premissi 1 (P1): Agentti A on sovelias omaksumaan roolin R.

Premissi 2 (P2): Olisi moraalisesti hyvä, että joku sovelias henkilö omaksuisi R:n.

Premissi 3 (P3): R:n tehokas toteuttaminen vaatii sitoutumista väkivallattomuuteen, vaikka sama vaatimus ei koske niitä, jotka eivät ole omaksuneet roolia R.

Premissi 4 (P4): A on valinnut omaksua roolin R vapaaehtoisesti saatuaan ”kutsumuksen”, joka rakentuu kohdista P1– P2.

Johtopäätös 1 (J1): Kun ehdot P1– P4 täyttyvät, A omaksuu velvollisuuden pidättäytyä väkivallasta, joka koskee nimenomaan häntä, mutta on silti periaatteellinen.

Johtopäätös 2 (J2): Näiden ehtojen vallitessa Narvesonin kritiikki henkilökohtaista pasifismia kohtaan ei päde.

Vuonna 2013 julkaistussa artikkelissa Narveson esittää, että sodan vastustaminen ja väkivallan vastustaminen ovat oikeastaan vain skaalan erottamia kysymyksiä (Narveson 2013, 930). Ajatus ei kuitenkaan pure määritelmää vastaan esitettyyn kritiikkiin sellaiseenaan, koska monen kriitikon mielestä juuri sodan ja väkivaltaisten tilanteiden sekoittaminen vie Narvesonin päättelyn harhaan. Esimerkiksi Michael Martinin mielestä Narvesonin väite, että ihmisillä on oikeus puolustaa millä keinoin hyvänsä oikeuksiaan, on loogisesti yhteensopiva väitteen kanssa, että sota on väärin (Martin 1974, 439). Tähän kysymykseen palaan tarkemmin alaluvussa 3.3.4.

Narvesonin artikkelin eksplisiittisen rajauksen kannalta on yllättävää, että sen loppu tosiaan on omistettu pohdinnalle aseistakieltäytyjien oikeudesta olla osallistumatta sotaan (Narveson 1965, 270–271). Kysymys on ollut toki ajankohtainen kommentti keskusteluun Vietnamin sodasta. Samalla aihe on ristiriidassa Narvesonin ratkaisun kanssa jättää muussa artikkelissa huomiotta sodanvastaisiin argumentteihin keskittyvät pasifistiset teo-

riat. Alaluvussa 3.4 pohdin tarkemmin syitä Narvesonin ratkaisulle välttää sodan vastustamisesta puhumista ja hänen pyrkimykselleen palauttaa pasifismi yksilöiden välisiin suhteisiin ja yksittäisissä tilanteissa tehtäviin valintoihin. Seuraavaksi erittelen Narvesonin artikkelin muihin käsitteisiin kohdistettua kritiikkiä.

3.3.2 Käsitteiden määrittelyn ja käytön ongelmat

Vaikka Narveson käyttää paljon tilaa artikkelissaan pasifismin käsitteen määrittelemiseen, hän ei pysähdy tarkasti määrittelemään monia argumenttinsa kannalta keskeisiä käsitteitä kuten ”väkivalta” tai ”ei-pasifisti”. Hänen määritelmistään saa jonkinlaisen kuvan sillä perusteella, miten hän perustelee laajempia väitteitään. Hän myös horjuu käsitteiden erottelussaan. Narveson pyrkii yhtäällä antamaan määritelmän voimankäytölle (*force*) (Narveson 1965, 266–267), toisaalla hän käyttää sanoja ”voimankäyttö” ja ”väkivalta” vaihdannaisina (ibid., 261). Artikkelin kokonaisuudesta jää lukijalle käsitys, että Narvesonin mielestä kaikki pakottaminen kuuluu väkivallan piiriin.

Tom Regan (1972) toteaa Narvesonin kritiikissään, että voimankäytön ja väkivallan käsitteet ovat loogisesti erotettavissa. Narvesonin ratkaisu olla erottelematta niitä johtaa pasifismin määritelmään, jota kaikki eivät hyväksy. (Regan 1972, 75.) Reganin mukaan Narvesonin argumenttia voidaan kuitenkin arvioida tekemättä tarkempaa tulkintaa voimankäytön merkityksestä, koska se on rakennettu tavalla, joka sallii voimankäytön tulkitsemisen miten tahansa (ibid., 76).

Narveson samaistaa myös vastustamisen ja estämisen: jos väkivallan vastustaminen on oikeutettua, sen on oltava oikeutettua siinä määrin, että vastustaminen onnistuu estämään väkivallan teon. Narvesonilla vastustaminen implikoi oikeutuksen estää vastustuksen kohteena oleva toiminta. Tämä näkemys on sidoksissa Narvesonin kielteiseen suhtautumiseen sellaisia argumentteja kohtaan, joissa vedotaan seurauksiltaan epävarmaan hyödylliseen periaatteeseen. Hänen mielestään periaatetta ei voi perustaa tuntemattomille seurauksille. Tätä käsitystä avaan lisää käsitellessäni Narvesonin suhdetta utilitarismiin. Carlo Filice (1992a) huomauttaa, että pasifistit eivät kiellä väkivallan vastustamista, vaan ainoastaan väkivallan käytön vastustamisen välineenä. Tilanteessa, jossa muut keinot eivät ole riittäviä pasifisti voi vedota parempiin pitkän aikavälin seurauksiin tai kuoleman jälkeisen elämän seurauksiin. (Filice 1992a, 136.)

Jenny Teichmanin (1986) mukaan Narvesonin artikkelissa implikoidaan, että voimankäyttö voi tarkoittaa mitä vaan tekoa – jopa vetoavaa puhetta – mikä saa ihmisen toimimaan oman halunsa vastaisesti. Jos voimankäytöllä tarkoitetaan myös puhumista, sitä ei kuitenkaan voida pitää väkivaltana. Teichman viittaa empiriaan todetessaan, että äärimmäisimmätään pasifistit eivät ole koskaan pitäneet vääränä vastustuksen keinoja, jotka eivät aiheuta fyysistä vahinkoa ihmisille. (Teichman 1986, 29.) Teichmanin huomio paljastaa Narvesonin käsitteisiin sisältyvän umpikujan: hän yhtäältä kritisoi pasifismia siitä, ettei se tarjoa riittäviä välineitä väkivallan estämiseksi, toisaalta hän pitää myös sanallista suostuttelua väkivaltana silloin, kun se onnistuu tavoitteessaan.

Edellä kuvatut käsitteelliset epäselvyydet heikentävät Narvesonin argumenttia, koska ne tarjoavat tilaisuuden kritisoida päättelyn premissejä. Ekonomisempi tapa pyrkiä osoittamaan pasifismin ristiriitaisuus olisi rakentaa argumentti pasifististen teorioiden määrittelemille peruskäsitteille. David Boersema ei käsittele Narvesonin artikkelia tekstissään ”Peace. Negative and Positive”, mutta tarjoaa hyödyllisiä käsitteellisiä erotteluja Narvesonin artikkelin tarkastelulle.

Boersema (2018) korostaa kolmen termin eroa: konflikti, väkivalta ja voima. Konflikti tarkoittaa tilannetta, jossa toimijoilla on yhteensovittamattomia toiveita. Se ei pidä vielä sisällään väkivaltaa tai voimankäyttöä. Väkivalta on yhdenlainen tapa reagoida konfliktiin. Muita tapoja ovat esimerkiksi neuvottelu, yhteistyö, kompromissi, näkökulmanvaihdos tai suostuttelu. Väkivallatonkin toiminta voi olla voimakasta ja vaikuttavaa. Väkivalta on myös eräs voimankäytön muoto, mutta ei ainoa. Boersema määrittelee voimankäytön (*force*) energiaksi tai voimaksi (*power*), jota käytetään muutoksen aikaansaamiseksi. (Boersema 2018, 116–117.) Narvesonin artikkelissa sen sijaan voimankäyttö ja väkivalta samaistetaan – etenkin tapauksessa, jossa ne saavuttavat toivotun lopputuloksen.

Väkivallalle on vaikea löytää yhtä tyhjentävää määritelmää, mutta Boersema luettelee joitakin laajalti hyväksyttyjä väkivallan piirteitä: väkivalta on fyysistä tai ei-fyysistä voimankäyttöä, jota käytetään vahingoittavalla tai tuhoisalla tavalla sellaista tahoa kohtaan, joka ei halua tulla vahingoitetuksi tai joka voi kärsiä siitä (Boersema 2018, 116–117). Omassa käsitteenmäärittelyssään Narveson ei tee eroa voimankäytön lopputuloksen kanssa: hänelle olennaista on se, pystytäänkö konfliktitilanteessa estämään alkuperäinen hyökkäys vai ei. Sen sijaan hän ohittaa kysymyksen siitä, tuottaako estämiseen käytetty

voimankäyttö vahinkoa tai kärsimystä. Narvesonille olennaista on vain hyökkääjän alkuperäiseen tahtotilaan vaikuttaminen, joka Narvesonin eettisessä ajattelussa on väkivaltaan verrattavaa. Alaluvussa 3.4 pohdin tarkemmin, miksi Narvesonille on tärkeää itse määritellä vastustamisen, estämisen, väkivallan ja voimankäytön käsitteet.

Narvesonin artikkelin tiimoilta on myös käyty viljalti keskustelua oikeuden käsitteestä. Kriitikot ovat jyrkästi eri mieltä Narvesonin kanssa siitä, millainen suhde pasifismin muotoilemalla moraalivelvoitteella ja oikeuksilla on keskenään. Artikkelissaan ”Is Pacifism consistent?” Narveson (1968) tarkentaa, ettei hän huomioi pasifistien omia näkemyksiä oikeuksien määritelmästä, koska pasifistien on muotoiltava moraaliväitteensä kielellä, jonka merkitykset eivät ole heidän päätettävissään. Hän toteaa yrittäneensä vuoden 1965 artikkelissaan osoittaa, että ennaltaehkäisevän voimankäytön oikeutus sisältyy oikeuden käsitteeseen, ja Narvesonin mukaan ristiriidan osoittamisen mahdollisuus ylipäättään edellyttää sitä, että sanojen merkityksiä kohdellaan jaettuina ja yksiselitteisinä. (Narveson 1968, 149.)

Michael Martinin (1974) mukaan Narvesonin oma oikeuden määritelmä on keskeinen ongelma hänen laajemmassa argumentissaan. Hyväksyäkseen Narvesonin väitteen, että ihmisillä on oikeus olla joutumatta väkivallan kohteeksi, lukijan on myös hyväksyttävä Narvesonin käsitys oikeuden käsitteen merkityksestä. Narveson ei kuitenkaan tarjoa sille perusteluja, vaan sen sijaan väittää, että pasifistit käyttävät oikeuden käsitettä tavalla, joka ei vastaa yleisesti jaettua kielenkäyttöä. Lisäksi Martin huomauttaa, että oikeuden käsitettä on niin filosofiassa kuin arkikielessäkin käytetty eri tavoilla ja pasifistinen teoria voi aivan hyvin vedota toisenlaiseen oikeuden määritelmään. (Martin 1974, 438–439.)

Jenny Teichman kyseenalaistaa Narvesonin argumentin implikoiman väitteen, että jokaisella moraalisesti väärällä teolla olisi vastaava moraalinen oikeus, jota teko rikkoo (Teichman 1986, 31). Oletus saattaisi toimia heikommin muotoiltuna: ne moraalisesti väärät teot, jotka aiheuttavat vakavia vammoja toisille ihmisille ovat *ipso facto* oikeuksien rikkomista (ibid., 32). Jay Whitmanin (1966) sen sijaan myöntää, että pasifismiin sisältyy yhteys moraalisten velvoitteiden ja niiden täyttymiseen liittyvien oikeuksien välillä. Tämä yhteys ei kuitenkaan ole Narvesonin artikkelin mukainen absoluuttinen oikeutus estävään toimintaan. Whitmanin korostaa, että on olennaista erottaa toisistaan moraalisen valituksen aihe ja oikeus käyttää mitä vain keinoja vääryyden estämiseksi. (Whitman 1966, 308.) Samoin Rodger Beehler kritisoi omassa artikkelissaan Narveson väitettä, että

väkivallan tuomitsemisen ja sen (väkivaltaisen) estämisen välillä vallitsee looginen yhteys (Beehler 1972, 586).

Cheyney Ryan, Carlo Filice ja Cécile Fabre kiinnittävät kaikki artikkeleissaan huomion siihen, että Narvesonin peräänkuuluttamassa oikeudessa puolustautua väkivaltaa vastaan on kyse ennen kaikkea rajanvedosta. Fabre toteaa, että Narvesonin väite, että oikeuksien puolustaminen sallii mitä tahansa toimia, on kestämaton, joskin pasifismin kohdalla on yhä jäänyt avoimeksi kysymykseksi se, mikä on sallittua toimintaa väkivaltaa vastaan (Fabre 2015, 825). Ryan (1983) myöntää, että oikeudet usein oikeuttavat joitain toimia niiden puolustamiseksi, mutta pasifistin ja ei-pasifistin erimielisyys koskee sitä, millaisia tekoja oikeutetaan. Pasifismin ristiriitaisuus edellyttäisi, ettei pasifisti sallisi mitään toimia oikeuden puolustamiseksi, mutta se ei ole totta. Sen sijaan Narveson vaikuttaa oikeuttavan mitä vain tekoja yksilön oikeuden puolustamiseksi. (Ryan 1983, 514.)

Jenny Teichman (1986) tarjoaa konkreettisia vastaesimerkkejä Narvesonin ajatukselle, että oikeuden käsite implikoi, minkä tahansa keinojen olevan sallittuja oikeuden puolustamiseksi: yhtä hyvin voisi väittää, että ”kurkkukipu on hyvä syy kidnapata lääkäri” seuraa loogisesti väitteestä ”sairaus on hyvä syy mennä lääkäriin”. Narvesonin vaatima ”oikeutus tehdä mitä ikinä on tarpeen”⁴ oikeuksiensa puolustamiseksi, voi tarkoittaa vielä suurempaa loukkausta toisen ihmisen oikeuksille. (Teichman 1986, 34.) Teichman (1986) on samaa mieltä Narvesonin kanssa siitä, että oikeuksien puolustamiseen täytyy olla jonkinlaiset valtuudet. Oikeudet eivät kuitenkaan voi ylittää kaikkia muita moraalisia seikkoja toiminnan arvioinnissa, eikä puolustamisen oikeuden rajoja voi jättää täysin avoimeksi kuten Narvesonin tekee. (ibid., 36.)

Carlo Filice mukaan Narveson käsittelee oikeutta perustavana moraalisenä kategoriana (Filice 1992a, 136). Filicen mukaan, vaikka oikeudet muodostaisivatkin vakuuttavan metafyyssisen kategorian, se olisi johdettu muista, perustavimmista attribuuteista esimerkiksi aistimisesta ja autonomiasta. Vaikka oikeudet olisivatkin perustava moraalinen kategoria, konsekventialistinen pasifisti voisi vedota pitkällä aikavälillä tapahtuvaan oikeuksien suojelemiseen. (ibid., 137.) Oikeus-näkökulma on kahdessa suhteessa ristiriidassa Filicen käsittelemän pasifismin kanssa jo lähtökohdissaan. Se nojaa liikaa yksilöiden erillisyyteen ja kuoleman lopullisuuteen. (ibid., 138.)

⁴ ”a right to anything else that might be necessary” (Narveson 1965, 267.)

Rodger Beehlerin lähtökohta oikeuden käsitteen problematisointiin on hieman erilainen sikäli, että hän kritisoi erityisesti Narveson tapaa käyttää oikeuden käsitettä päättelyssään. Beehlerin (1972) mukaan Narveson virheellisesti rinnastaa kaksi eri asiaa: oikeuden kohteen riistävän teon poissaolon ja oikeuden kohteen riistävän teon vastustamisen. Tälle virheelliselle samaistamiselle Narveson pohjaa argumenttinsa pasifismin ristiriitaisuudesta. Beehler käyttää esimerkkinä liikkumisen vapautta: oikeus liikkumisen vapauteen tekee liikkumisen estämisen teon vääräksi. Sitä ei tee vääräksi oikeus puuttua liikkumisen vapauden estämiseen. (Beehler 1972, 585.)

Narveson kuitenkin vastaa Beehlerin kritiikkiin, ettei tekemisen ja tekemisen estämisen estämisen tarvitse olla identtisiä, jotta niihin kumpaankin on oikeus (Narveson 1972, 588). Koska Beehler väittää, että tämän kaltaiset argumentit toimivat vain, jos x ja y ovat identtisiä, hän jättää huomiotta Narvesonin varsinaisen argumentin. Narveson on yhtä mieltä Beehlerin muotoilun kanssa, että oikeus johonkin tekee siihen puuttumisen vääräksi, ei oikeus puuttumisen estämiseen. Mutta lisäksi Narveson väittää, että puuttumisen vääräisyys tarkoittaa sitä, että puuttumiseen on oikeus puuttua. (ibid., 589.)

Jenny Teichman käsittelee myös identtisyyden kysymystä. Teichmanin (1986) mielestä Narvesonin väite, että oikeus on estävän toiminnan oikeuttava asema, implikoi kahden tekijän välille identtisyyttä. Tämä identtisyys ei kuitenkaan toimi kumpaankin suuntaan. Esimerkiksi tartuntataudin leviämistä estävä toiminta ei edellytä oikeutta suojautua bakteereilta. Narvesonin oletus herättää myös kysymyksen: onko totta, että propositio, jonka mukaan ihmisen ei pitäisi turvautua väkivaltaan on identtinen proposition kanssa, jonka mukaan väkivallan käyttö tämän ihmisen estämiseksi on oikeutettua. Jos väkivallan tilalle vaihdetaan muita sanoja, vaikka pettäminen tai lahjonta, lauseen muodollinen identtisyys paljastuu absurdiksi. (Teichman 1986, 33.)

Oikeudet voivat yhtäältä määrätä, mitä muut eivät saa tehdä meille, toisaalta ne voivat määrätä, mitä me saamme tehdä. Narveson ei huomioi omassa argumentoinnissaan positiivisen ja negatiivisen oikeuden eroa, vaan käsittelee väkivallan uhkaa ainoastaan positiivisen oikeuden näkökulmasta: hänen argumentissaan olennaista on vain pasifistia väkivaltaiseen puolustamiseen velvoittava aspekti. David Boersema (2018) käyttää esimerkkinä oikeutta onnellisuuden tavoittelemiseen. Se ei tarkoita oikeutta olla onnellinen

vaan oikeutta mahdollisuuteen tulla onnelliseksi. Sitä vastoin oikeus asianajajaan ei tarkoita oikeutta yrittää saada asianajaja, vaan oikeus sisältää velvollisuuksia muille toimijoille. (Boersema 2018, 119–120.) Negatiivinen oikeus velvoittaa muut jättämään ihmisen rauhaan, positiivinen oikeus velvoittaa muita aktiiviseen toimintaan. Oikeuksissa on myös eri tasoja. Jotkut oikeudet ovat perustavia ja välttämättömiä mahdollistamaan toiset oikeudet. Esimerkiksi äänioikeus edellyttää oikeutta vapaaseen liikkumiseen. Fyysinen turvallisuus on yleisesti mielletty perusoikeudeksi, mutta sitä tavallisesti käsitellään negatiivisena oikeutena. (ibid., 120–121.) Oikeus on vain yksi Narvesonin käyttämistä käsitteistä, joiden monimuotoisuutta ei huomioida artikkelissa. Artikkelin oletama jaettu määritelmä, jota ei tekstissä avata, vaikeuttaa selvästi Narvesonin pasifismiargumentoinnin ymmärtämistä.

3.3.3 Ristiriidan paikantamisen ongelma

Narvesonin muotoilee artikkelissaan pasifistisen moraaliperiaatteen muun muassa näin (Narveson 1965, 259):

[Pacifist's] belief is not only that violence is evil but also that it is morally wrong to use force to resist, punish, or prevent violence. [...] What I shall try to establish below is that it is in fact, more than merely radical – it is actually incoherent because self-contradictory in its fundamental intent.

Narvesonin artikkelin kritiikeissä on esitetty monenlaisia muotoiluja sen argumentista. (ks. esim. Beehler 1972, 584–585; Martin 1974, 437–438; Regan 1972, 79; Teichman 1982, 73–74; Teichman 1986, 29–30; Fiala 2018c, 25.) Niitä soveltaen olen päätenyt seuraavaan muotoiluun:

Premissi 1 (P1): pasifisti uskoo, että väkivalta on pahaa

Premissi 2 (P2): pasifisti uskoo, että voimankäyttö väkivallan vastustamiseen, rankaisemiseen tai estämiseen on moraalisesti väärin

Johtopäätös (J): pasifistin uskomus on sisäisesti ristiriitainen

Argumenttia voi kritisoida ainakin kahdella tavalla. Ensimmäinen on premissien totuus. Edellisissä alaluvuissa olen käsitellyt Narvesonin käsitteenmäärittelyn ongelmallisuutta: Premissi 1 ei päde pasifistisen ajattelun koko kirjoon. Premissin 2 totuus riippuu siinä esitettyjen käsitteiden sisällöstä. Narveson esittää artikkelissaan, että:

P2.1: voimankäytöksi luetaan kaikki ihmisen tahdonvapautta rajoittava fyysinen ja sanallinen toiminta

P2.2: vastustamiseksi lasketaan vain tavoiteltuun lopputulokseen johtavat toimet

Jos pasifisti ei hyväksy näitä lisäpremisseejä, hän voi väittää P2:a epätodeksi. Toinen Narvesonin päättelyn kannalta suurempi ongelma on se, että premissit P1 ja P2 eivät oikeastaan ole muodollisesti ristiriidassa. Ristiriita rakentuu vielä suuremman joukon premissejä varaan:

P1: pasifisti uskoo, että väkivalta on pahaa

P2: pasifisti uskoo, että voimankäyttö väkivallan vastustamiseen, rankaisemiseen tai estämiseen on moraalisesti väärin

P3: jonkin teon moraalinen tuomitseminen edellyttää myös moraalisen oikeuden välttää kyseisen teon kohteeksi joutuminen

P4: mainittuun oikeuteen liittyy aina oikeutus teon estävään toimintaan

J: pasifistin uskomus on sisäisesti ristiriitainen

Premissiä P4 Narveson ei perustele ollenkaan, vaan pitää sitä oikeuden käsitteen perustamana loogisena totuutena (Narveson 1965, 266). Pasifistin uskomus (P1 + P2) ei ole edes Narvesonin ankaralla muotoilulla sisäisesti ristiriidassa, vaan se on ristiriidassa Narvesonin oletusten (P3 + P4) kanssa. Seuraavassa alaluvussa 3.3.4 syvennyn vielä tarkemmin siihen, miksi Narvesonin oletukset edellyttäisivät lisäperusteita.

Jenny Teichman (1982) huomauttaa myös, että Narvesonin oma argumentti, jonka mukaan kenelläkään ei ole oikeutta olla väkivaltainen, mutta jotkut oikeudet oikeuttavat väkivaltaiset teot, vaikuttaa ristiriitaiselta. Tämä käy ilmi, jos sen muotoilee muotoon: väkivalta ei ole koskaan oikeutettua ja väkivaltainen estävä toiminta on joskus oikeutettua. (Teichman 1982, 74.) Teichman (1986) arvioi, että Narvesonin premisseistä vain yksi on loogisesti välttämätön: oikeuden puolustaminen saattaa edellyttää voimankäyttöä. Muut premisseistä edellyttäisivät lievempiä muotoiluja tai lisäperusteita. Sen vuoksi myöskään johtopäätökset eivät premissien perusteella ole vielä tosia. Ne eivät myöskään ole loogisia totuuksia. (Teichman 1986, 35.)

Teichman (1986) erottelee Narvesonin artikkelista kaksi eri argumentaatiolinjaa. Ensimmäinen eli edellä kuvattu on vahvasti sidoksissa oikeuksiin. Toinen linja, jota Teichman kutsuu ylimääräiseksi perusteluksi pasifismin ristiriitaisuudelle, on väite, jonka mukaan väkivallan käyttäminen ei ole koskaan oikeutettua väkivallan estämiseksi implikoi loogisesti, ettei alkuperäinen väkivallanteko ole väärin. Teichman muotoilee väitteen näin: “se, ettei ole koskaan oikein suorittaa tyyppin V tekoja, jotta voisi estää tyyppin V tekoja, implikoi loogisesti, etteivät tyyppin V teot ole väärin”⁵. (Teichman 1986, 36.) Teichmanin mukaan looginen johtopäätös on kuitenkin päinvastainen: “se, ettei ole koskaan oikein suorittaa tyyppin V tekoja estääkseen tyyppin V tekoja, loogisesti implikoi, että on joitakin tyyppin V tekoja, jotka ovat väärin.”⁶ (ibid., 37.) Myös Cheyney Ryan löytää samantapaisen umpikujan Narvesonin päättelystä: Narveson väittää, että oikeus X:ään oikeuttaa mihin vain tekoon, joka turvaa oikeuden X:ään. Narvesonin päättely oikeuttaa kuitenkin myös kansalaistottelemattomuuden kuten aseistakieltäytymisen, jota Narveson yrittää pasifismi-artikkelillaan kritisoida. (Ryan 1983, 514.)

Jay Whitman ja Tom Regan kohdistavat huomionsa erityisesti Narvesonin artikkelin ristiriidan ja pasifismin määritelmän suhteeseen. Whitman (1966) huomauttaa, että sotaan ryhtyvä valtio ja sotimisesta kieltäytyvä pasifisti saattavat jakaa moraalisen käsityksen, että fyysisellä voimankäytöllä on huonot lopputulokset. Heillä on kuitenkin erilaiset käsitykset moraalisääntöjen priorisoinnista. Priorisointisäännön vuoksi pasifisti voi ilman ristiriitaa kannattaa oikeutta olla joutumatta fyysisen voimankäytön kohteeksi ja kieltää oikeuden puolustautumiseen. (Whitman 1966, 307.) Regan (1972) toteaa, että pasifismissa voimankäytön kieltö ajaa aina muiden *prima facie* velvoitteiden ohi. Tällöin väkivallattomuus yksinkertaisesta on ensisijainen toisiin moraalivaateisiin nähden. (Regan 1972, 76.)

Narvesonin artikkelin kriitikot nostavat esiin myös muita pienempiä Narvesonin argumenttia horjuttavia huomioita. Narveson muun muassa pyrkii vahvistamaan argumenttiaan puolihuolimattomilla viittauksilla väkivallattoman vastarinnan historiaan. (Narveson 1965, 263.) Carlo Filice (1992a) huomauttaa, että pasifistisia periaatteita voi puolustaa historiallisella aineistolla niin väkivallan kierteestä kuin tehokkaasta väkivallattomasta vastustamisestakin. Ongelmana on se, että historiasta löytyy myös vastaesimerkkejä. Eikä

⁵ “‘It is never right to perform acts of type V in order to prevent acts of type V’ logically implies ‘No acts of type V are wrong’.”

⁶ “‘It is never right to perform acts of type V in order to prevent acts of type V’ logically implies ‘There are some acts of type V which are wrong (--)’”

väkivallan kierteen osoittaminen vielä todista, että väkivallaton vaihtoehtohistoria olisi ollut verettömämpi. Historialliset esimerkit eivät myöskään ole suoraan sovellettavissa pienempiin ryhmiin ja yksittäistilanteisiin. (Filice 1992a, 131.) Toisenlainen empirinen todiste Narvesonilla ovat ”tavalliset ihmiset”, joille hän olettaa tiettyjä jaettuja näkemyksiä ja ominaisuuksia. Tavallisuuteen tai normaaliuteen vetoaminen ei ole järin vakuuttavaa argumentointia, mutta Filice toteaa myös, ettei vakuuttava moraalioppi voi nojata enemmistön hyväksyntään. Sen sijaan se voi edellyttää oletuksia, joita monet eivät hyväksy. (Filice 1992b, 493.)

3.3.4 Pitäytyminen yksilön valinnoissa yksittäisessä tilanteessa

Narvesonin ristiriita-argumentin lähtökohtana on yleinen pasifismin kohdistettu vastaväite: Pasifismi on hieno ajatus, jos kaikki sitoutuvat siihen. Jos joku osapuoli ei sitoudu pasifismiin, pasifistit kuolevat nopeasti sukupuuttoon. (ks. esim. Holmes 2017, 243.) Narvesonin artikkeli keskittyy tilanteeseen, jossa väkivallan uhka on läsnä ja pasifistin täytyy tehdä ratkaisu, yrittääkö estää väkivaltaa ja millä keinoin. Selostettuaan kerran yhteyden väkivallan tuomitsemisen ja väkivallan vastustamisen tuomitsemisen välillä Narveson siirtyy käsittelemään pelkästään jälkimmäistä. Hänen pasifismia vastaan suunnatun argumentaationsa painopiste onkin nimenomaan väkivallan vastustamisen kiellossa, ilman että hän varsinaisesti kirjoittaa auki sitä, että tarkastelee väkivallan vastaisuutta ainoastaan tietynlaiseen uhkatilanteeseen rajattuna.

Petar Bojanic (2013) nostaa artikkelissaan esiin juuri tämän rajauksen ja kyseenalaistaa sen mielekkyyden. Miksi väkivaltaisen hyökkäyksen skenaariossa olennaisin kysymys olisi uhrin tai sivustakatsojan reaktio sen sijaan, että pohdittaisiin hyökkäyksen aiheuttaneita syitä? (Bojanic 2013, 1041.) ”Filosofisesti kiinnostavaa” pitäisi olla sen, mitä hyötyä on alun perin hyökätä toisen ihmisen kimppuun (ibid., 1042). Bojanicin mukaan rajauksen eräs seuraus on se, että Narvesonin päättelyssä vastuu koko väkivaltatilanteesta on pasifistin harteilla, tekijän sijaan (ibid., 1046).

Narveson rajaa oman tarkastelunsa ulkopuolelle konsekventialistisen pasifismin tarjoaman ratkaisun, jonka mukaan pasifistisen periaatteen utiliteettia voidaan arvioida pidemmän aikavälin näkökulmasta. Vaikka Narveson konsekventialistien tapaan vetoaa historialliseen evidenssiin käsitellessään pasifististen käytäntöjen toimimattomuutta, morali-

filosofisessa kysymyksenasettelussa hän pitäytyy yksittäisen tilanteen välittömissä seurauksissa. Carlo Filicen kritiikissä Narvesonin rajausta palautetaan siitä välittyvään atomistiseen ihmiskuvaan, joka on ristiriidassa pasifistisessa kirjallisuudessa korostetun ajatuksen kanssa, että ihmisyyksilöt ovat läheisemmin yhteydessä toisiinsa kuin päällepäin näyttää (Filice 1992a, 139).

Toisin kuin moni artikkelin kriitikoista Narveson pitää väkivallan ja sodan vastustamista vain skaalan erottamina asioina. Sen vuoksi sodan vastustamista on mahdollista käsitellä tarkemmin rajatussa tilanteessa. Esimerkiksi Cheyney Ryan (2015) tekee artikkelissaan ”Pacifism(s)” erottelun henkilökohtaisen ja poliittisen pasifismin välille. Näillä on toisistaan eriävät tavoitteet ja myös aktivismin keinot. (Ryan 2015, 28.)

Narvesonin ajattelulle löytyy paljon vasta-argumentteja, jotka nojaavat edellä esitellyille kiistanalaisille määritelmille ja oletuksille. Andrew Fiala väittää suoralta kädeltä, että väkivaltaisen tilanteen välittömiä seurauksia painottavat pasifismin kriitikot ovat ymmärtäneet pasifismin idean väärin (Fiala 2016, 144). Narveson ei onnistu vakuuttamaan kriitikoita näkemystensä koherenttiudesta tai käytännön vaikutuksista. Harva kriitikko on kuitenkaan pysähtynyt pohtimaan, miksi Narveson pitää kiinni epätavallisista käsitteenmäärittelyistään ja kysymyksenasetteluistaan. Seuraavaksi selvitän, voisiko Narvesonin ajattelua ymmärtää paremmin hänen utilitarismia käsittelevien tekstiensä avulla.

3.4 Narvesonin utilitaristinen ajattelu

Jan Narveson julkaisi vuonna 1967 kirjan *Morality and Utility*, joka antaa laajempaa tietoa hänen silloisista moraalifilosofisista käsityksistään. Kirja puolustaa Jeremy Benthamin ja John Stuart Millin klassista utilitarismia, joskin kirjan kritiikeissä huomautetaan Narvesonin tulkitsevan klassisen utilitarismin tekoutilitarismiksi ja sekoittavan siihen sääntöutilitaristisia aineksia. (ks. esim. Brandt 1968; Hill 1969.) Kirja esittelee niin erilaisia utilitaristisia kantoja kuin erilaisia utilitarismiin kohdistettuja kritiikkejäkin ja pyrkii niiden valossa puolustamaan muotoilemaansa utilitarismin tulkintaa. Samana vuonna 1967 Narveson julkaisi *Mind*-lehdessä artikkelin ”Utilitarianism and New Generations”, jossa pohtii lastenhankinnan ja utiliteetin kysymyksiä.

Esittelen seuraavaksi näiden kahden tekstin pohjalta Narvesonin ajatuksia utilitarismista, ja luvun toisessa osassa pohdin niiden suhdetta pasifismia käsittelevän artikkelin ongelmakohtiin. Narvesonin pasifismia ja utilitarismia koskevien kirjoitusten vertailu perustuu yhtäältä julkaisujen ajalliseen läheisyyteen, toisaalta ajatukseen, että utilitarismi oli vielä 1960-luvulla hänen moraalifilosofisen ajattelunsa laajempi tausta, jolle näkemykset rajatumasta kysymyksestä eli pasifismista rakentuivat. Pyrkimykseni on tuoda keskusteluun uusi näkökulma siten, etten keskity puolustamaan pasifismia vaan ymmärtämään Narvesonin argumentaatiota kirkkaammin rinnastamalla sen hänen utilitaristisiin käsityksiinsä.

Narveson muotoilee utilitaristisen teorian lähtökohdaksi, että ihmisten tulisi saada, sikäli kuin mahdollista, tehdä mitä haluavat (Narveson 1967, 63). Hän määrittelee teon utiliteetin kyvyksi tuottaa teon vaikutuspiirissä oleville henkilöille sellaista, mitä he uskovat itseisarvoiseksi hyväksi (Narveson 1987, 66). Hän siis tulkitsee klassisen utilitarismin muotoileman nautinnon tai tuskan puutteen perustuvan ihmisten arvostuksiin. Narvesonin (1987) näkemyksessä olennaista on muodostaa käsityksiä hyvästä. Käsitys syntyy pohtimalla, teon moraalista arvoa eli sitä, paljonko jokin teko tuottaa sen vaikutuspiirissä oleville ihmisille, heidän arvostamiaan seurauksia. Yhdellä vaihtoehdolla on toista vaihtoehtoa enemmän objektiivista moraalista arvoa, jos ja vain jos se tuottaa suuremman nettomäärän vaikutusten kohteena olevien ihmisten arvostamia asioita kuin toinen vaihtoehto tai se, ettei tee yhtään mitään. (ibid., 92–93.)

Narvesonin (1987) mukaan teon luonne määrittyy sen seurausten perusteella. Seuraukset puolestaan ovat tapahtumia, jotka ovat kausaalisessa yhteydessä teon suorittamiseen. (Narveson 1987, 96–97.) Utilitaristi jaottelee teot kolmeen luokkaan: teko joko lisää yleistä onnellisuutta, vähentää yleistä onnellisuutta tai sillä ei ole vaikutusta yleiseen onnellisuuteen. Narvesonin (1967) mukaan utilitaristisesta näkökulmasta vain kaksi ensimmäistä tapausta ovat kiinnostavia. Toimintaansa harkitseva utilitaristi erittelee yksilöt, joihin hänen tekonsa vaikuttaa ja tarkastelee sitten, lisääntykö tai väheneekö heidän onnellisuutensa teon seurauksena. Jos teolla ei ole vaikutusta yleiseen onnellisuuteen, se on eettiseltä kannalta yhdentekevä. Silloin saa toimia, miten itse haluaa. Tekoon ei liity moraalisia kysymyksiä, joten päätökseen sen toteuttamisesta sovelletaan ei-moraalista harkintaa. (Narveson 1967, 65.)

Teon intentio on ongelmallinen utilitarismin kannalta: jos teon moraalinen arvo on kytköksissä sen utiliteettiin, mitä roolia teon motiiveilla voi olla? Narvesonin (1987) mukaan ajaudutaan moraalifilosofian ulkopuolelle silloin, jos hyviä aikeita arvostetaan riippumatta teoista ja niiden seurauksista. Tämä johtuu siitä, että etiikan ensisijainen tarkoitus on ohjata toimintaa. Utiliteetin periaate tarjoaakin kriteeristön arvioida teon moraalista arvoa irrallaan tekijän intentiosta. (Narveson 1987, 105–106, 112.)

Narveson (1967) toteaa, että utilitarismi valitsee, kuten kaikki moraaliteoriat, velvollisuuksiksi ne asiat, joiden tekemisen tulisi olla pakollista. Niiden houkuttelevuudella ei ole väliä. Velvollisuus voi olla miellyttävä, mutta sen velvoittavuuden perustana ei voi olla miellyttävyys. Velvollisuuden asettaminen kieltää velvoittavan teon vastakohdan. Siitä seuraa, että jos velvollisuutena on tehdä mitä haluaa, mitään ei ole kielletty. Narvesonin mukaan klassisessa utilitarismissa velvollisuuden ainoa perusta on tekojemme seuraukset toisille. Siksi velvollisuus on aina kytköksissä jonkun etuun. Jos teolla ei ole vaikutuksia toisiin ihmisiin, ei synny moraalista velvollisuutta, vaan kukin on vapaa toimimaan kuten haluaa. (Narveson 1967, 63.)

Narvesonin (1987) mielestä ihmisten syyttämistä, kritisoimista, käskemistä ja muuta ulkopuolista toimintaan vaikuttamista tulisi välttää. Vaikka näillä keinoilla saataisiin joku toimimaan utiliteettiperiaatteen mukaisesti, menetelmän aiheuttama harmi tälle ihmiselle vähentää kokonaisutiliteetin määrää. (Narveson 1987, 112–114.) Narveson toteaaakin, että säännöt, lait ja velvollisuudet liittyvät utilitaristiseen ajatteluun siinä, että ne tarjoavat toimiaan harkitsevalle ihmiselle tietoa tekojen seurauksista. Muuta moraalista arvoa niillä ei ole. (ibid., 148.)

Käsiteltyäni tiiviisti Jan Narvesonin esittämiä näkemyksiä utiliteetista, seurauksista, velvollisuuksista ja eettisestä päätöksenteosta siirryn seuraavassa alaluvussa pohtimaan näiden käsitysten suhdetta Narvesonin artikkeliin pasifismista. Narvesonin utilitarismia koskevista kirjoituksista erottuu kaksi laajaa hänen moraalifilosofiaansa ohjaavaa periaatetta. Ensimmäinen on pyrkimys yksilönvapauden maksimointiin, jonka taustalla vaikuttaa käsitys siitä, että ihmisen tahdon rajoittaminen vähentää hänen hyväänsä. Toinen on seurausten keskeisyys. Utilitarismi luokitellaan seurausetiikan piiriin, mutta Narvesonin ajattelussa korostuvat tekojen seurausten suora arviointi ja moraaliohjeen tiedollinen tehtävä. Käsittelen seuraavaksi sitä, miten nämä kaksi näkemystä suhteutuvat alaluvussa 3.3 esittämiini ongelmakohtiin.

3.4.1 Yksilönvapauden maksimointi pasifismin kannalta

Yksilönvapaus on Narvesonin ajattelussa korkealle arvostettua. Tämä lähtökohta tarjoaa lisävaloa alaluvussa 3.3 pohtimiini käsitteenmäärittelyn valintoihin Narvesonin pasifismia koskevassa artikkelissa. Argumentin heikentämisen uhallakin Narveson hylkää pasifististen teorioiden määritelmät väkivallalle, voimankäytölle, estämiselle ja vastustamiselle ja luo niille omat rajauksensa.

Väkivallan ja voimankäytön samaistaminen toisiinsa sopii yhteen Narvesonin utiliteetinäkemyksen kanssa. Moraalisen arvon määrittämisessä keskeistä on teon vaikutuspiirissä olevien ihmisten arvostamien seurausten nettomäärä. Narveson myös antaa ymmärtää, että kaikki vapaan tahdon rajoittaminen vähentää utiliteetin määrää. Sikäli Narvesonin arvioidessa pasifismia moraalifilosofiselta kannalta on yhdenmukaista, kohdistuuko ihmiseen fyysistä väkivaltaa vai pakottamista. Tätä tukee myös Narvesonin ajatus, että utilitarismin peruslähtökohta on taata ihmisille mahdollisimman paljon toiminnanvapautta.

Koska Narvesonin koko moraalifilosofinen ajattelu perustuu yksilöiden vapaaseen arvomuodostukseen, hänen on vaikea arvioida moraalifilosofisia kysymyksiä kuten pasifismia rakenteellisesta näkökulmasta so. sodan vastustamisena. Hän toteaa pasifismia koskevassa artikkelissaan, että koska sodan osapuolista toinen on aina hyökkääjä, sotatoimista vähintään puolet on aina epäoikeutettuja (Narveson 1965, 270). Tämä auttaa ymmärtämään Narvesonin pasifismin määritelmää ja päätöstä rajata pasifismin tarkastelu yksittäiseen tilanteeseen. Näitä pohdin vielä syvemmin seuraavaksi käsitellessäni seurausten roolia Narvesonin moraalifilosofiassa.

3.4.2 Teon suorien seurausten keskeisyys pasifismia arvioitaessa

Pasifismin tarkastelun rajaaminen yksittäiseen tietty ehdot täyttävään tilanteeseen (ks. alaluvut 3.3.1 ja 3.3.4) selittyy Narvesonin tekoutilitaristisella tausta-ajattelulla: hänen näkemyksessään moraaliohjeiden antamisen ennakkoodellytyksenä on teon ja teon vaikutuspiirin selvyys. Narvesonin argumentteihin pasifismista vaikuttaa nimenomaan ratkaisu tarkastella sitä tilanteena, jossa on hyökkääjä, hyökkäyksen kohde ja mahdollisesti vielä kohteesta erillinen henkilö, joka harkitsee puolustamisen oikeutusta. Tässä tilanteessa Narveson tulkitsee hyökkääjän hahmon ennustamattomana tekijänä. Hyökkääjän

yksilöllisten reaktiovaihtoehtojen kirjo rajoittaa puolustamista harkitsevan henkilön tekojen ja niiden seurausten ennakoitavaa yhteyttä. Narveson luottaa ainoastaan fyysisen voimankäytön riittävään suoraviivaisuuteen. Koska Narvesonin näkemyksessä sääntöjen ja ohjeiden ainoa tarkoitus on tarjota lisätietoa teon seurauksista, pasifistiset periaatteet ovat hyödyttömiä.

Samasta syystä Narveson vaikuttaisi torjuvan pasifismin taktiikkana vähentää väkivaltaa. Pasifismi taktiikkana perustuu periaatteelle, jonka seuraukset ovat epävarmat. Narvesonin mukaan tällainen intentiolle perustuva moraaliperiaate ei pysty ohjaamaan toimintaa. Narveson ei siis välttämättä tuomitse pasifismia taktiikkana huonoksi sinällään, mutta hänen käsityksensä mukaan on mahdotonta puhua moraalin näkökulmasta periaatteista, joissa toiminnan seuraukset ovat epävarmat. Siksi myös vastustamiseksi lasketaan vain väkivallan estäminen ja Narveson pääsee väittämään pasifismin kieltävän väkivallan vastustamisen (ks. 3.3.2).

Suoraa utilitarismia puolustaessaan Narveson ajautuu yleistettävien moraaliperiaatteiden ulkopuolelle tai toisin päin: hän ajaa monet periaatteet moraalifilosofian ulkopuolelle. Hänelle jää moraalifilosofisen argumentaation aineksiksi uskomuksia laajasti hyväksytyistä asioista ja moraalisen päätöksenteon menetelmällinen pohtiminen. Narvesonin argumentaation tavoitteena ei vaikuta olevan vastapuolen vakuuttaminen vaan hänen omien moraalifilosofisten lähtökohtiensa sisällä tapahtuva koherentti päättely. Sen valossa monet Narvesonin käsitykset pasifismista eivät näyttäyty niinkään kielteisinä kuin (normatiivisen) etiikan ulkopuolisina kysymyksinä.

Tällainen johtopäätös on tavallaan perusteltu, kun otetaan huomioon luvussa kaksi esitelty sanan ”pasifismi” merkitysvaihtoehdot. Pasifismi on moraalifilosofisen teoretisoinnin ohella uskonnollinen ja poliittinen kysymys. Olennaisempi kysymys onkin, hyödyttääkö filosofista keskustelua suuren osan pasifismiin liittyvistä kysymyksistä ulossulkeminen. Tämän luvun tarkoituksena ei ole ollut puolustaa Narvesonin kantoja pasifismista antamalla niille selityksiä utilitaristisesta näkökulmasta. Tarkoitus on yksinkertaisesti selvittää hänen pasifismikantojaan ohjaavia lähtöoletuksia, jotta Narvesonin kannan kritisointi tai puolustaminen osuisi paremmin maaliinsa.

4 Transformatiivisen pasifismin tarjoama vasta-argumentti

Aiemmissa luvuissa olen esitellyt Jan Narvesonin vuonna 1965 ilmestyneessä artikkelissa muotoilemaa argumenttia pasifismin ristiriitaisuudesta ja käsitellyt sitä vastaan esitettyä kritiikkiä ja vasta-argumentteja. Edeltävän luvun lopussa pohdin myös syitä sille, miksi Narvesonin ajatukset ja hänen artikkeliaan vastaan esitetty kritiikki eivät kohtaa. Tässä luvussa tarkastelen transformatiivista pasifismia suhteessa Narvesonin ajatuksiin pasifismista. Keskeinen kysymykseni on, tarjoaako transformatiivinen näkökulma pasifismiin aiempia kritiikkejä hedelmällisemmän vaihtoehdon vastata Narvesonin muotoilemiin ongelmiin. Lähestyn kysymystä vertaamalla Jan Narvesonin artikkelia Iain Attackin *Peace and Change* -lehdessä huhtikuussa 2001 julkaistuun artikkeliin ”From Pacifism to War Resistance”.

Iain Attackin pasifistinen positio artikkelissa vastaa sitä, miten Andrew Fiala määrittelee transformatiivisen pasifismin pasifismin eri muotoja erittelevässä artikkelissaan *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivustolla. Verrattuna Narvesonin artikkeliin kohdistuneeseen aiempaan kritiikkiin, Attackin artikkelin lähtökohdat ovat huomattavan saman mielisiä Narvesonin kanssa. Attack lähtee liikkeelle samasta ongelmasta kuin Narveson: pasifismin absoluuttinen muotoilu ei kestä lähempää tarkastelua. Kaksi artikkelia päätyvät kuitenkin erilaiseen lopputulokseen: Narveson ehdottaa pasifismista luopumista, Attack puolestaan sen uudenlaista muotoilua.

Esittelen aluksi transformatiivista pasifismia yleisellä tasolla. Olen rajauksessani painottanut näkökulman sisältöä, vaikka eri kirjoittajat käyttävät samasta ajattelutavasta eri nimityksiä. Sitten vertailen Iain Attackin ja Jan Narvesonin artikkeleissa esitettyjä näkemyksiä ja argumentteja. Vertailun perusteella pohdin, mitkä seikat ovat vaikuttaneet siihen, että Attack ja Narveson päätyvät osin samoista lähtökohdista erilaisiin johtopäätöksiin. Lopuksi pohdin lyhyesti saman mielisyyteen ja erimielisyyteen johtavien premissien ja argumenttien tarjoamia välineitä muun pro gradu -työni aineiston purkamiseksi.

4.1 Mitä on transformatiivinen pasifismi?

Tässä luvussa esittelen yleisellä tasolla transformatiivista näkökulmaa pasifismiin. Noudataan työssäni Andrew Fialan valitsemaa termiä, joskin monet Fialankin mainitsemat transformatiivisen näkökulman edustajat käyttävät ajattelustaan jotain muuta nimitystä kuin ”transformatiivinen pasifismi”.

Stanford Encyclopedia of Philosophy -sivuston artikkelissaan Andrew Fiala käyttää transformatiivisesta pasifismista nimitystä *transformational pacifism*. *Dialogue and universalism* -lehden artikkelissaan hän käyttää sekä sanaa *transformational* että *transformative*. Transformatiivisen pasifismin edustajia esitellessään, Fiala viittaa kirjoittajiin ja uskonnollisiin hahmoihin, joilla on näkökulmalle omat nimityksensä. Fiala ei itse perustele sanavalintaansa. Fialan transformatiivisen pasifismin alle luokittelemia ajatussuuntauksia yhdistää kulttuurisen muutoksen tai jopa muodonmuutoksen painotus. Kaikkia tämän pasifismin alalajin ominaisuuksia ei nimitys kuitenkaan paljasta. Olen omassa työssäni päätenyt käyttämään muotoa ”transformatiivinen pasifismi” ja Fialan esimerkin mukaisesti viittaaan siinä ajatuksiin, joita kirjoittajat itse ovat kenties kutsuneet toisella nimellä.

Käsittelen aluksi Andrew Fialan määritelmää ja ajattelua transformatiivisesta pasifismista. Hyödynnän etenkin hänen *Stanford Encyclopedia of Philosophy* -sivustolla antamaansa määritelmää, vuonna 2016 ilmestynyttä artikkelia ”Transformative pacifism in theory and practice: Gandhi, Buber, and the dream of a great and lasting peace.” sekä vuonna 2018 ilmestynyttä kirjaa *Transformative pacifism: Critical theory and practice*. Toisessa alaluvussa syvennän Fialan ajatuksia muiden kirjoittajien näkökulmilla positiivisesti määritellyyn rauhanajatteluun. Samalla esittelen vaihtoehtoisia nimityksiä transformatiiviselle pasifismille.

4.1.1 Andrew Fialan määritelmä

Pasifismia tarkastellaan tavallisesti osana jatkumoa, johon sisältyy sodan hyväksyminen, oikeutetun sodan teoria ja sodan kieltäminen eli pasifismi. Tässä alaluvussa käsittelen Andrew Fialan (2016) määritelmää transformatiiviselle pasifismille, joka on tuolle jatkumolle oikeutetun sodan ja absoluuttisen pasifismin välimaastoon sijoittuva (kontingentin) pasifismin muoto, joka sallii väkivallan joissain tilanteissa. Väkivallan kritiikin lisäksi transformatiivista pasifismia kuitenkin määrittää rauhanomaisten instituutioiden ja pasifististen hyveiden kehittäminen. Se asettuu keskustelun väkivallan poliittisista ja eettisistä

oikeutuksista ulkopuolelle ja hahmottelee ikuisen rauhan yhteiskunnallista kehystä. (Fiala 2016, 135.) Transformatiivinen pasifismi poikkeaa monesta muusta pasifismista siinä, että se tarjoaa sekä pasifistiselle toiminnalle että rauhan käsitteelle positiivisen määritelmän.

Fialan mukaan pasifismi tulisi ymmärtää laajana transformatiivisena moraaliteoriana, joka keskittyy positiivisen rauhan rakentamiseen (Fiala 2018c, 3). Fiala (2018d) kuvaa transformatiivisen pasifismin tähtäävän psykologiseen, kulttuuriseen, sosiaaliseen ja moraaliseen muutokseen pois väkivallan ja sodan hyväksynnästä. Se sisältää pasifistisen kriitikin ohella pyrkimyksen uudistaa kasvatuksellisia ja kulttuurisia käytäntöjä, jotka tällä hetkellä tukevat väkivaltaa ja sota. (Fiala 2018d.)

Lukuisat pasifismin kriitikot ovat tutkineet pasifistista etiikkaa ääritilanteissa, kuten kansanmurha, ja todenneet sen järjettömäksi tai moraalittomaksi (Fiala 2016, 133). Fialan (2016) mukaan pasifismin kritiikki osuu maaliinsa silloin, kun pasifismia käsitellään soveltavan etiikan päätöksentekona. Transformatiivinen pasifismi ei kuitenkaan keskity yksittäisten ja konkreettisten tilanteiden ratkaisuun. Olemme myöhässä silloin, kun kyseen tuleen väkivaltatilanteeseen reagoiminen. Sen sijaan on keskityttävä väkivaltaa tuottavien olosuhteiden kritiikkiin ja muuttamiseen. (ibid., 143–144.) Transformatiivinen pasifismi ei siis absoluuttisesti kiellä väkivaltaa, mutta kritisoi väkivaltaa ja tavoittelee muutosta tapaamme ajatella ja puhua sodasta, väkivallasta ja rauhasta (ibid., 134). Transformatiivisen pasifismin pyrkimyksenä on välttää poikkeuksien eli väkivaltatilanteiden normalisoimista ja työskennellä poikkeusten harvinaistumisen hyväksi (Fiala 2018c, 58).

Fiala korostaakin, ettei normatiivista moraaliteoriaa voi rakentaa poikkeustilanteiden varaan, mitä väkivallan käytön oikeuttaminen hänelle edustaa (Fiala 2018c, 15). Fialan (2018c) mukaan normatiivisen moraaliteorian täytyy olla ideaaliteorian (*ideal theory*). Ideaaliteorian ajatuksena on kuvitella paras mahdollinen maailma ja tarkastella reaali-maailmaa kriittisesti paikantaen, millä tavoin se poikkeaa ideaalista. Lisäksi ideaaliteoriassa pohditaan tapoja, joiden avulla reaali-maailma muuttuisi enemmän ideaali-maailman kaltaiseksi. (ibid., 16.) Tämän ajattelun seurauksena Fiala korostaa myös positiivisen rauhan määritelmän tarvetta (ibid., 17, 19).

Fiala (2016) on lainannut itävaltalais-israelilaiselta filosofilta Martin Buberilta ”suuren rauhan” käsitteen, jolla viitataan ihmiskunnan historian uuteen vaiheeseen, jossa ei ole

sotaa eikä väkivaltaa. Rauha tulisi käsittää muuksi kuin pelkäksi sodan puutteen: ”suuri rauha” on uudenlaisen dialogin tila, jossa kunnioitetaan ihmisoikeuksia, oikeudenmukaisuutta, erilaisuutta, yhteyttä ja jossa tuhoamiseen kohdistuneet ponnistukset on korvattu rakentamiseen kohdistuvilla ponnistuksilla. (Fiala 2016, 133, 137–138.)

Fialan (2018c) mielestä pasifismia tulisi käsitellä kokonaisvaltaisena normatiivisena etiikan teoriana esimerkiksi utilitarismin ja deontologisen etiikan rinnalla. Sen tavoitteena on rauha ja sen maksiimina väkivallattomuus. Kriitikoiden mielestä pasifismi kaatuu kysymykseen pasifistin reaktiosta sotaan tai väkivaltaan. (Fiala 2018c, 37.) Fiala pyrkii osoittamaan, ettei pasifismi eroa suurista moraaliteorioista siinä, että silläkin on ongelmakohtansa, jotka vaativat pragmaattista suhtautumista utopistiseen ihanteeseen (ibid., 93–94). Jos pasifismin väitetään toimivan vain maailmassa, jossa kaikki ovat pasifisteja, voidaan yhtä hyvin väittää, että deontologinen etiikka toimii vain maailmassa, jossa kaikki ovat Kanteja (ibid., 88).

Kysymystä pasifismin ristiriitaisuudesta Fiala (2018c) tarkastelee kahdesta näkökulmasta: yhtäältä hän haluaa torjua syytöksen määrittelemällä pasifismin transformatiiviseksi ja kriittiseksi yhteiskuntateoriaksi ja toisaalta hän haluaa osoittaa, että sama ristiriitaisuuden syytös voidaan esittää mitä tahansa muutakin etiikan tai yhteiskuntafilosofian teoriaa vastaan. Yksittäisiä moraalisääntöjä tärkeämpää on pohdinta väkivaltaa tuottavista mekanismeista ja väkivallattomien keinojen kehittäminen väkivaltaa vastaan. (Fiala 2018c, 101.) Toisaalta Fiala rinnastaa transformatiivisen pasifismin hyve-eettiseen ajatteluun: sen mukaan rauha ei ole vakaa asia, se on pikemminkin käytäntöä ja taitoa, jota hoidetaan ja kasvatetaan ja joka ilmenee toiminnassa (ibid., 107).

Fialan (2018c) mukaan transformatiivinen pasifismi on moraaliteoria, joka kyseenalaistaa moraaliteorioiden jaottelun konsekventialistisiin ja ei-konsekventialistisiin teorioihin. Vaikka rauha onkin pasifismin tavoitteena oleva *seuraus*, pasifismiin sisältyy ajatus päämäärän ja keinojen ykseydestä eli toiminnan väkivallattomuudesta rauhan edistämiseksi. (Fiala 2018c, 41, 99.) Fialan vastaus Jan Narvesonin ristiriita-argumentille on, että yhtä lailla on ristiriitaista puolustaa rauhaa käyttäen väkivaltaa (ibid., 185). Narvesonin eettinen ajattelu kietoutuu oikeuden käsitteen ympärille. Fiala (2018c) sen sijaan toteaa, että pasifismi korostaa rauhaa yli oikeudenmukaisuuden. Koska rauha suuntautuu tulevaisuuteen ja oikeus menneisyyteen, on rauhan nimissä joskus luovuttava oikeuden toteutumisesta. (ibid., 182.)

Pasifismia on tavan mukaan tarkasteltu nimenomaan sodan kontekstissa, mutta Fiala muistuttaa, että jos pasifismi hyväksytään laajaksi normatiiviseksi moraaliteoriaksi, on sitä tarkasteltava myös muiden elämän eettisten kysymysten yhteydessä (Fiala 2018c, 56). Pasifismin tulee suhtautua kriittisesti myös kulttuuriseen ja rakenteelliseen väkivaltaan (ibid., 67). Fialan (2018c) mielestä, sotaan keskittyvää pasifismia voidaan pitää patriarkaalisten rakenteiden tuottamana. Se noudattaa yksityisen ja julkisen jakoa, eikä puutu näistä ensimmäiseen. Transformatiivinen pasifismi koskee Fialan mukaan yhtä lailla kottona tapahtuvaa väkivaltaa ja rakenteellista väkivaltaa kuin sotiakin. (ibid., 134.) Kulttuurinen väkivalta tai väkivallan kulttuuri viittaa ideologioihin, taiteeseen, filosofiaan, uskontoon ja symboleihin, jotka normalisoivat, luonnollistavat tai ihannoivat väkivaltaa (ibid., 152). Väkivaltakulttuurin suhde väkivallan tekoihin ei ole välttämättä kausaalinen, pikemminkin väkivaltakulttuuri hämärtää väkivallan tunnistamista väkivallaksi (ibid., 160).

Edellä olen esitellyt tiiviisti Andrew Fialan ajatusta transformatiivisesta pasifismista, sen suhteesta rauhaan, väkivaltaan ja laajoihin moraaliteorioihin. Seuraavaksi käsittelem toisten kirjoittajien ajatuksia ja käsitteellistyksiä uudenlaisesta rauhanajattelusta, jota ei välttämättä nimitetä transformatiiviseksi pasifismiksi, mutta siinä on havaittavissa samankaltaisuutta Fialan määritelmään. Monen kirjoittajan tekstit myös vaikuttavat Fialan ajattelun taustalla.

4.1.2 Rinnakkaisia käsitteitä

Aivan kuten pasifismin käsitteen kohdalla (ks. luku 2) myös transformatiivisesta pasifismista kirjoitettaessa viitataan usein varsinaista nimitystä vanhempiin kirjoituksiin. Lisäksi uudemmissa kirjoituksissa, jotka käsittelevät transformatiivista pasifismia muistuttavia näkökulmia, käytetään monia muitakin nimityksiä. Seuraavassa esittelen joitakin näistä vaihtoehtoisista nimityksistä.

Positiivinen rauhan määritelmä

Moni positiivista rauhaa käsittelevä kirjoitus sisältää paljon yhtäläisyyksiä transformatiiviseen pasifismiin. Rauha on tavallisesti määritelty sekundaarisesti väkivallan puutteeksi sen sijaan, että väkivalta määriteltäisiin rauhan puutteeksi (Boersema 2018, 117). David Boerseman mukaan määriteltäessä rauha negatiivisesti sodan ja väkivallan poissaoloksi,

väkivalta asetetaan käsitteenä keskiöön ja rauhasta tulee toissijainen, siitä johdettu käsite (ibid., 116). Positiivisesta rauhasta kirjoittavat filosofit viittaavat tavanomaisesti norjalaisen rauhantutkija Johann Galtungin tekemään positiivisen ja negatiivisen rauhan erotteiluun (Boersema 2018, 117). Siinä keskeinen rauhan mittari on yksilön potentiaalin toteutuminen. Potentiaali ei voi toteutua sodassa eikä silloin, kun ihminen kohtaa yhteiskunnallista epätasa-arvoa tai muuta rakenteellista väkivaltaa. (ibid., 118.)

Andrew Fiala (2018d) mainitsee teologi ja rauhantutkija Joseph J. Fahey, joka käyttää kirjoituksissaan rauhantyöstä nimitystä *transformational pacifism*, mutta vaihtaa sen paikalle toisinaan muodon *reconstructional pacifism*. Martin Buberin tavoin Faheyllä korostuu rauhan positiivinen määritelmä, joka sisältää sellaisen juridisen, poliittisen ja taloudellisen järjestelmän luomisen, joka edistäisi kaikkien lajien oikeuksia. (Fiala 2018d.) Filosof Robert Holmes (2018) korostaa myös positiivisen rauhan määritelmässään laajaa yhteiskunnallista muutosta. Rauhan maailmassa oikeudenmukaisuus, vauraus ja korkein hyvä jakautuisivat tasaisesti kaikkien kesken. Holmes määrittelee pasifismin tällaisen rauhan aktiiviseksi rakentamiseksi. (Holmes 2018, 105.)

David Boerseman (2018) positiivisessa rauhan määritelmässä on Johann Galtungia seuraten keskiössä olosuhteet, joissa ihmiset voivat vapaasti toteuttaa itseään. Boersemaalle tärkeää rauhan ymmärtämisessä ja rakentamisessa on sellaisten epäoikeudenmukaisuuden muotojen havaitseminen, jotka ovat väkivaltaa tai aiheuttavat väkivaltaa. ”Murha on väkivaltaista, mutta niin on myös nälkiintyminen (--)”⁷, Boersema kirjoittaa. (Boersema 2018, 116.) Boersema (2018) korostaa, että väkivaltaa voi tapahtua yhtä hyvin positiivisen kuin negatiivisen toiminnan kautta. Se voi olla toimintaa tai toiminnan puutetta. Selkeästi osoitettavien toimijoiden ohella väkivalta voi olla myös instituutioiden, ryhmien tai rakenteiden aikaansaamaa. (ibid., 119.)

Boersema (2018) käy läpi myös rauhantutkimuksen tekemää järjestäytyneen ja järjestäytymättömän väkivallan erottelua. Järjestäytynyt väkivalta sisältää esimerkiksi valtioiden sisäiset ja keskinäiset sodat; järjestäytymätön väkivalta puolestaan merkitsee yksityishenkilöiden suoria väkivallantekoja: tappoja, pahoinpitelyjä, raiskauksia ja hyväksikäyttöä. Lisäksi voidaan puhua rakenteellisesta väkivallasta, jolla tarkoitetaan olosuhteita tai toimia, jotka liittyvät yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja instituutioihin ja jotka tarkoituksella

⁷ Murder is violent, but so, too, is starvation, at least for the person who is starving.

tai tarkoituksetta vahingoittavat ihmisiä esimerkiksi estämällä perustarpeiden täyttymisen. Boersema mainitsee esimerkkeinä seksismin, rasismin ja ikäsyrynnän ja toisaalta lainsäädännön sisältämän syrjinnän. Järjestäytymättömän väkivallan käsite asettaa haasteita negatiiviselle rauhan määritelmälle: voiko maan sanoa olevan rauhan tilassa, jos siellä esiintyy pahoinpitelyjä? (Boersema 2018, 117.) Boerseman näkemykset eroavat Fialan ajatuksista siinä, että Boersema korostaa oikeuksien ja oikeudenmukaisuuden roolia keskustelussa väkivallasta ja rauhasta, kun Fiala painottaa rauhan ensisijaisuutta oikeuksiin nähden.

Aktiivinen pasifismi

Pasifismia leimaa mielikuva passiivisuudesta jo sanojen samankaltaisuuden vuoksi. Pasifismi rakentuu kuitenkin latinan rauhaa tarkoittavista sanoista *pax*, *pacis* ja tekemistä tarkoittavasta verbistä *facere*. Passivismi puolestaan tulee latinan sanasta *passivus*, joka tarkoittaa inaktiivista, hyväksyvää kärsimistä. (Cady 2018b, 252.) Vastarinnalle ja puolustautumiselle onkin myös muita keinoja kuin väkivallan käyttö tai sen uhka.

Martin Benjamin (1973) kirjoittaa transformatiivista pasifismia monessa suhteessa muistuttavasta pragmaattisesta pasifismista, jonka keskeinen toimintamuoto on siviilipuolustus (*civilian defence*). Se on laajamittaista ja tarkasti organisoitua toimintaa, joka pyrkii tekemään mahdottomaksi vihollisen yritykset saavuttaa ja ylläpitää puolustettavan maan hallintaa. (Benjamin 1973, 197.)

Benjamin pohtii pasifismia myös Jan Narvesonin kuvaaman uhkatilanteen kannalta: mitä pasifistin tulisi tehdä, jos vihollissotilas hyökkäisi hänen perheensä kimppuun? (Benjamin 1973, 206.) Benjamin (1973) toteaa, että pasifisti on ennen kaikkea moraalisesti veloitettu valitsemaan harmittomimman mahdollisen tavan vastustaa hyökkäystä. Lisäksi sitoutuminen siviilipuolustukseen velvoittaa työskentelemään niitä epätasa-arvoistavia tekijöitä vastaan, jotka synnyttävät väkivaltaa. Pasifistin tulisi vastustaa kiusausta ampua vihollissotilas, mutta ei ainoastaan periaatteen vuoksi vaan koska se myös vaarantaisi maassa käynnissä olevan siviilipuolustamisen hankkeen. (ibid., 207.) Miten pragmaattista pasifismia voi sitten puolustaa, jos sen riskinä on sivullisten kärsiminen tai täydellinen epäonnistuminen? Benjaminin mukaan uhrien lopullinen määrä todennäköisesti on pienempiä, jos turvaudutaan siviilipuolustukseen (ibid., 208).

Benjaminin artikkeli tulee lähelle transformatiivista pasifismia myös korostaessaan päämäärän ohella keinojen eettisyyttä. Benjamin (1973) muistuttaa, että muutkin kuin pasifistit tavoittelevat sodan ja väkivallan hävittämistä ja pitävät niitä pahoina. Esimerkiksi ydinasevarustelun tavoitteena on luoda pelotusvaikutus, joka estää ydinsodan syttymisen. Siten se ei ole moraalisesti huonompi vaihtoehto kuin pasifismi. Se ei välttämättä toimi, mutta tyhmyys tai tietämättömyys eivät ole moraalittomuutta. (Benjamin 1973, 210.) Siitä huolimatta *keinona* pasifismi voi olla ydinvarusteluun suhteessa moraalisesti parempi vaihtoehto (ibid., 212).

Andrew Fiala viittaa yhtenä esimerkkinä transformatiivisesta ajattelusta myös Iain Attackiin (ks. Fiala 2018d), jonka artikkelia ”From Pacifism to War Resistance” käsittelen luvussa 4.2. Artikkelissaan Attack ehdottaa kontingentin pasifismin ja toiminnan, jota hän kutsuu nimellä ”war resistance” yhdistämistä. Tämä yhdistelmä vastaa sisällöltään Fialan esittämää määritelmää transformatiivisesta pasifismista. Kirjassaan *Nonviolence in political theory* vuodelta 2012 Attack ei enää erottele pasifismia ja sodan vastustamista, vaan puhuu pasifismista uuden määritelmän piirissä (Attack 2012, 158).

Attack (2012) kritisoi sitä, että pasifismille annetaan negatiivinen, vain kieltoja sisältävä määritelmä. Lisäksi se usein kuvataan absoluuttiseksi kannaksi. Positiivinen määritelmä korostaisi tavoitetta korvata armeijat väkivallattomilla konfliktinratkaisukeinoilla. Attackin mukaan pasifismi rakentuu kahdesta osasta: yhtäältä pasifismissa on keskeistä kieltäytyä sotimisesta ja sotavarusteluun osallistumisesta, toisaalta siinä sitoudutaan korvaamaan sotiminen toisenlaisilla keinoilla. (Attack 2012, 164.)

Attack (2012) pohtii myös Narvesoninkin esittämää ristiriitaa sodanvastaisten tavoitteiden ja voimakeinojen kieltämisen välillä. Pasifistisesta näkökulmasta käsin negatiiviseen rauhan paradigmaan rajoittuminen johtaa siihen, että jonkinlaista pakottavaa valtiollista väkivaltaa tarvitaan lain ylläpitämiseen ja sotien estämiseen. Rauhan tilakin edellyttäisi siten väkivallan uhkan olemassaoloa rauhan rikkojien varalta. (Attack 2012, 177.) Positiivinen rauhan määritelmä puolestaan korostaa vaihtoehtoisia poliittisen järjestäytymisen tapoja, jotka perustuvat yhteistyölle pakottamisen ja uhkaamisen sijaan. Lisäksi pasifismi voi hyödyntää väkivallattomien painostus- ja puolustuskeinojen. (ibid., 182.)

Attack (2012) nostaa esiin myös taloudellisen vallan ja sodan yhteyden, jota pasifismin tulisi kritisoida. Sekä yrityksillä että valtiolla on intressejä esimerkiksi asevoimien ja

asekaupan ylläpitämiseksi. Tämä on rakenteellinen epätasa-arvo, joka tuottaa sotaa osana kansainvälisiä suhteita. Siksi yksilönvalintoihin keskittyminen pasifistisessa keskustelussa ei ole riittävää. (Atack 2012, 171.)

Tommi-Alexi Rikkinen (2011) nostaa esiin filosofian pro gradu -työssään *Pasifismi ja sen ongelmat* myös suomalaisen esimerkin transformatiivisesta pasifismista: Uuno Saarnion Suomen Rauhanliiton kirjasarjassa vuonna 1938 ilmestynyt *Rauhantiede*. Tekstissä ehdotetaan askeleena pois ”sotamentaliteetista” poikkitieteellisen rauhantieteen perustamista ja opettamista. Saarnion ajattelu pohjaa osittain Montessori pedagogiikkaan. (Rikkinen 2011, 38.)

Hoivan etiikka

Teologisen keskustelun ohella feministinen filosofia on muodostunut merkittäväksi pasifistisen ajattelun kentäksi. Andrew Fiala (2018d) näkee transformatiivisen pasifismin piirteitä erityisesti hoivan etiikassa (*care ethics*). Esimerkkeinä Fiala käyttää Nel Noddingsia ja Sara Ruddickia, jotka kirjoituksissaan kytkevät maskuliinisen kulttuurin ja väkivallan järjestelmän toisiinsa. Hoivan etiikka suhtautuu absoluuttiseen pasifismiin varauksella, mutta kritisoi militarismia ja väkivallan ihannoitua. (Fiala 2018d.) Vahva yhtäläisyys on myös transformatiivisen pasifismin ja hoivan etiikan suhtautumisessa kasvatustajärjestelmän mahdollisuuksiin. Kumpikin ajatussuunta pitää väkivallan kulttuuria toiston ja kasvatuksen tuloksena. (Fiala 2016, 144.)

Nel Noddingsin artikkelissa ”Care Theory, Peacemaking, and Education” käsitellään jo aiemmin mainittua positiivista rauhan paradigmaa ja sen tarpeellisuutta. Noddingsin kritiikki absoluuttista pasifismia kohtaan kulminoituu erityisesti lapsen ja vanhemman suhteeseen, jossa vanhemman kokema suojeleminen ylittää muut periaatteet (Noddings 2018, 300). Toisten tunteiden ymmärtäminen on Noddingsin mukaan rauhantien keskeinen edellytys ja tämän ymmärryksen syventäminen pitäisi olla kasvatuksen tärkein tehtävä (Noddings 2018, 301). Rauha ei ole Noddingsin (2018) tulkinnan mukaan vain vihamielisyyden lakkaamista vaan ihmisten välisten suhteiden toivottu tila. Rauhan rakentaminen on tuon toivotun tilan kuvailemisen, rakentamisen ja ylläpitämisen prosessi. Hoivan etiikka tarjoaa ohjeita tähän prosessiin, etenkin vuorovaikutuksen muotoihin hoivaavissa suhteissa. (ibid., 295.)

Hoivan etiikka pyrkii yhteistoiminnallisten inhimillisten suhteiden luomiseen, varjelemiseen ja syventämiseen (Noddings 2018, 295). Se on tarveperustainen (*needs-based*) teoria. Hoivan etiikka tuokin uuden näkökulman aiemmin esittelemääni keskusteluun oikeuksien roolista pasifismissa, sillä se nostaa tarpeet oikeuksia tärkeämmäksi. Noddingsin (2018) mukaan hoivaava suhde on kahden osapuolen, hoivaajan ja hoivattavan, välistä vuorovaikutusta. Hoivaaja kuuntelee hoivattavan ilmaisemia tarpeita ja huolehtii niistä. Hoivattavan rooliin kuuluu hoivaamisen vastaanottaminen ja siihen vastaaminen. Kumpikin osapuoli siis kontribuoi suhteeseen. Suhdetta ei voi pitää hoivaavana, ellei hoivattavan reaktio ilmaise hoivan vastaanottamista. Keskeistä on myös se, että hoivaaja kuuntelee ääneen ilmaistuja tarpeita, sillä hoivan etiikassa ei toimita oletettujen tai pääteltyjen tarpeiden perusteella. Tasavertaisissa suhteissa hoivaaja ja hoivattava vaihtavat säännön mukaisesti rooleja. (ibid., 295–296.)

Noddings (2018) kutsuu edellä kuvattua hoivasuhdetta luonnolliseksi hoivaksi. Hoivaaminen käynnistyy hoivattavan ilmaisemasta tarpeesta, ja herkkyyys hoivalle vahvistuu läheisestä fyysisestä kontaktista. Noddings pitää tärkeänä myös luonnollisesta hoivasta ammentavaa eettistä hoivaa. Siinä muistuma luonnollisen hoivan impulssista herättää hoiva-reaktion myös kaukana olevia hoivattavia kohtaan. (Noddings 2018, 296.) Noddingsin (2018) mukaan luonnollisen hoivaamisen käynnistää moraalinen tunne ”minun on tehtävä jotain”. Silloinkin kun hoivan tarve on etäällä, voi syntyä tunne ”minun on tehtävä jotain”, mutta se muuttuu helposti tunteeksi ”jotain on tehtävä”. Eettisen hoivan kannalta Noddings pitää tärkeänä eettisen ”minun pitää” tunteen vaalimista ja kasvattamista myös tilanteissa, jossa hoivasuhde on kaukainen. (ibid., 296–297.)

Näihin kahteen moraaliseen tunteeseen perustuen Noddings (2018) erottelee huolehtimisen (*care-for*) ja välittämisen (*care-about*). Siirryttäessä tunteesta ”Minun on tehtävä jotain” tunteeseen ”Jotain on tehtävä”, luovutaan huolehtimisen mahdollisuudesta ja tyydytään pelkkään välittämiseen. Ihminen voi välittää sodan keskellä olevista tai nälänhädästä kärsivistä, mutta ilman suoraa yhteyttä, heistä ei voi huolehtia, koska hoivaan pyrkivä ei voi olla varma siitä, mitkä hoivattavan kokemat tarpeet ovat eikä siitä, onko hoivaaja onnistunut hoivan antamisessa. Erottelu on tärkeä myös rauhantyöstä puhuttaessa. (Noddings 2018, 297.)

Noddings (2018) viittaa Sara Ruddickin äidillisen rauhantyön ajatteluun, jossa erotellaan yhtäältä vihamielisyyksien lakkaaminen ja toisaalta aito rauhantyö, joka edellyttää läsnäoloa, antamista, vastaanottamista ja kommunikaation uudelleen aloittamista. Ruddickilla rauhantyö ei keskity siihen, mistä osapuolet ovat valmiita luopumaan tai miten voivat jättää toisensa rauhaan vaan siihen, mitä he voivat toisilleen antaa ja mitä he voivat tehdä yhdessä. (Noddings 2018, 297.)

Hyve-etiikka

Luvun lopuksi tahdon pohtia, millaisia yhteyksiä hyve-etiikan ja transformatiivisen pasifismin välillä on. Andrew Fiala tahtoo nähdä pasifismin itsenäisenä moraaliteorian. Kuitenkin David Chanin pasifismin analyysi hyve-etiikan kannalta osoittaa paljon yhtäläisyyksiä niiden välillä. Chanin (2018) mukaan hyve-etiikka eroaa konsekventialistisesta ja deontologisesta etiikasta siinä, että hyve-etiikka on toimijakeskeistä tekokeskeisyyden sijaan. Hyvän teon kriteerit pohjaavat toimijan hyveellisyyteen eikä teon seurauksiin kuten utilitarismissa tai maksimiin eli toimintaohjeeseen kuten kantilaisessa deontologiassa etiikassa. (Chan 2018, 168–169.)

Hyve-etiikan käsittelyssään Chan keskittyy paljon Aristoteleen ajatuksiin. Chan (2018) painottaa, ettei Aristoteleen mukaan ihminen synny hyveellisenä, vaan omaksuu hyveen hyveellisen toiminnan kautta (Chan 2018, 168–169). Transformatiivinen pasifismi on hyve-etiikan ajattelun mukaista siinä mielessä, että se perustuu ajatukseen ihmisten kollektiivisesta oppimisesta kohti väkivallattomuutta. Toisaalta se sisältää selkeän pitkän aikavälin tavoitteen, jolla toiminnan eettisyyttä arvioidaan eli perustuu sikäli seurauseettiseen ajatteluun.

Chan (2018) kirjoittaa Aristoteleen näkemyksestä, jonka mukaan ihmiset ovat olemukseltaan rationaalisia eläimiä ja siksi järjen käyttö tuottaa heille parhaan elämän.⁸ Valintoja ei kuitenkaan ohjaa seurausten laskelmointi tai sääntöjen noudattaminen, vaan järjenkäytöllä saavutettu intuitiivinen kyky tehdä hyveellisin ratkaisu. Chanin mukaan intuitio osoittautuu kuitenkin käsitteenä ongelmalliseksi: jos moraalista päätöksentekoa ei arvioida suhteessa moraaliohjeisiin tai toiminnan seurauksiin, miten se oikein tapahtuu? Intuitioon nojaaminen tekee moraalista subjektiivista ja sulkee ulos julkisen keskustelun ja

⁸ Nykyinen hyve-etiikka on kyseenalaistanut Aristoteleen käsityksen, että järki on kaikki ihmisiä määrittävä tekijä (Chan 2018, 169).

sopimisen. Entä miten ihminen voi kehittää intuitiotaan ilman mitään ulkopuolista opastusta, jos ei ole valmiiksi hyveellinen? (Chan 2018, 169.) Intuition rooli Aristoteleen hyve-etiikassa erottaakin sen selkeästi transformatiivisesta pasifismista, jossa keskeistä on väkivallattomuuteen kasvattaminen sekä kulttuurin ja yhteiskunnan tasolla tehtävä paradigman muutos, joka vaikuttaa yksittäisiin ihmisiin.

Chanin (2018) mukaan utilitarismin ja pasifismin yhdistämisen ongelmana on se, ettei utilitarismi tunnusta moraalisia dilemmoja eli tilanteita, joissa ihminen toimii väärin riippumatta siitä, miten hän valitsee toimia tai olla toimimatta. Utilitarismin mukaan toimijan on valittava vaihtoehto, jolla on utiliteetin kannalta parhaat seuraukset. Moraalisesti hyvä teko määritellään näin riippumatta siitä, mitä muuta se pitää sisällään (esimerkiksi tappamisen). (Chan 2018, 171.) Sen sijaan Chan (2018) toteaa, että hyve-etiikassa hyveellisen toimijan teot pohjautuvat käytännön viisaudelle, jolla arvioida parasta vaihtoehtoa vallitsevissa oloissa. Pasifismi sisältää säännön, ettei väkivaltaa pitäisi käyttää toista ihmistä vastaan olosuhteista riippumatta. Chanin mielestä absoluuttinenkaan pasifismi ja hyve-etiikka eivät ole yhteensovittamattomia: myös Aristoteleen mukaan jotkut teot ovat niin pahoja, ettei hyveellinen ihminen koskaan valitsisi niiden tekemistä. (ibid., 168.)

Edellä olen käsitellyt neljää näkökulmaa rauhaan, jotka ovat keskeisiä myös transformatiivisen pasifismin kannalta. Olen esitellyt transformatiivisen pasifismin ajattelua lavasti, jotta seuraavan luvun vertailu Iain Attackin ja Jan Narvesonin välillä olisi helpompi hahmottaa. Samoin edellä esitetty valaisee sitä, miksi tulkitseen Iain Attackin artikkelin transformatiiviseksi näkökulmaksi pasifismiin.

4.2 Iain Attack ja Jan Narveson: argumenttien vertailua

Peace and Change -lehdessä huhtikuussa 2001 julkaistu Iain Attackin artikkeli ”From Pacifism to War Resistance” pureutuu pasifismin erilaisiin määritelmiin ja niiden ongelma-kohtiin. Artikkelin esittelee ensin absoluuttisen pasifismin, sitten ammatillisen pasifismin (*vocational pacifism*) ja lopulta kontingentin pasifismin. Kustakin pasifismin muotoilusta Attack tuo esiin ongelma-kohtia, joko referoiden aiempaa keskustelua tai muotoillen omia argumentteja. Ratkaisuna muiden näkemysten ongelmiin Attack ehdottaa kontingenttiin pasifismiin lisäystä, jota kutsuu nimellä ”War Resistance”. Iain Attack työskentelee Trinity Collegessa Dublinissa rauhantutkimuksen ohjelmassa. Hän on kirjoittanut laajasti väkivallattomasta vastarinnasta ja rauhantyön teoreettisista ja normatiivisista oletuksista.

Iain Atack ei mainitse Narvesonin artikkelia omassa tekstissään. Myöskään Narveson ei vuoden 2001 jälkeen ilmestyneissä pasifismia koskevissa kirjoituksissaan mainitse Atackia. Kahden artikkelin vertailuni ei siis perustu siihen, että kirjoittajat julkilausutusti kommentoisivat toistensa ajatuksia. Atackin artikkelin valikoituminen vertailukohdaksi Narvesonin artikkelille perustuu yhtäältä siihen, että Atackin artikkelissa muotoillaan havainnollisesti transformatiivisen pasifismin perusidea, toisaalta siihen, että artikkeleita lukiessa niissä voi havaita hätkähdyttäviä yhtäläisyyksiä argumentaation lähtökohdissa. Kuitenkin Iain Atackin artikkeli edustaa nimenomaan pasifismia puoltavaa filosofista keskustelua, kun taas Jan Narveson on profiloitunut äänekkääksi pasifismin vastustajaksi. Olen rakentanut kahden artikkelin välisen dialogin etenemään Jan Narvesonin artikkelin kolmen tavoitteen mukaisesti (Narveson 1965, 260). Narveson määrittelee tehtäväkseen osoittaa:

1. että erilaisten pasifismien joukosta ainoastaan oppi, joka kieltää kaikkia vastustamasta voimakeinoin väkivaltaa, on filosofisesti kiinnostava.
2. että pasifismin suosio johtuu sen merkityksen epämääräisyydestä ja että sen tavoitteet voidaan saavuttaa moraaliperiaatteilla, joita ei tarvitse kutsua pasifismiksi.
3. että hänen määritelmänsä mukainen pasifismi on moraalioppina sisäisesti ristiriitainen.

4.2.1 Pasifismin ristiriitaisuus

Luvussa kolme käsittelin yleisemmin Narvesonin päättelyn ongelmakohtia. Tässä luvussa rajaen käsittelyni siihen, miten Narvesonin ajattelu vertautuu Iain Atackin artikkelin argumentteihin ja näkemyksiin. Aloitan vertailun kolmannesta Narvesonin artikkelilleen määrittelemästä tehtävästä, jonka mukaan pasifismi on moraalioppina sisäisesti ristiriitainen. Tämä tehtävä on myös artikkelin pääväite, jonka argumentin Narveson (1965) on muotoillut siitä lähtökohdasta käsin, että väkivallan kutsuminen vääräksi edellyttää samalla, että sen kohteilla on oikeus välttää väkivaltainen kohtelu. Oikeus välttää väkivaltainen kohtelu on samalla oikeus turvautua kaikkiin väkivallan estämisen vaatimiin keinoihin. Narveson muotoilee ajatuksensa myös yleisluontoisemmin, että on ristiriitaista väittää jollakulla olevan oikeus X ja ettei kenelläkään ole oikeutusta estää häneltä X:n riistämistä. Siksi pasifismin ytimessä on ristiriita. (Narveson 1965, 266.)

Narvesonin ja Attackin pasifismin muotoilussa yhtenä selkeänä erona on Attackin rajautuminen sodankäynnin valmisteluun ja sotatoimiin osallistumiseen, kun taas Narveson kirjoittaa nimenomaan yksittäisten väkivaltatilanteiden näkökulmasta. Tämä ei kuitenkaan johda siihen, että heidän argumentaationsa olisi jyrkästi erilaista. Myös Attack hylkää absoluuttisen muotoilun pasifismista sen ongelmallisuuden vuoksi.

Attackin (2001) artikkelissa absoluuttinen pasifismi määritellään sotaan osallistumisen ja sodan valmistelun kieltämiseksi kaikissa olosuhteissa. Absoluuttinen pasifismi ei tunnusta mitään kilpailevia moraalisia sääntöjä, jotka voisivat sallia sodankäynnin tiettyjen ehtojen täyttyessä. Tämä ehdottomuus erottaa sen muista sotaan liittyvistä eettisistä näkökannoista, muista pasifismin määritelmistä sekä oikeutetun sodan teoriasta. Attackin mukaan ehdottoman moraaliperiaatteen soveltaminen osoittautuu nopeasti ongelmalliseksi. Jos absoluuttisen pasifismin tavoitteena on estää yksilön osallisuus sotatoimiin, ehdoton osallistumisen kieltä saavuttaa päämääränsä. Sen sijaan, jos tavoitteena on vaikkapa elämän varjeleminen, ehdottoman sotatoimiin osallistumisen kiellon seuraus voi olla päinvastainen. Absoluuttinen pasifismi ei kuitenkaan salli teon seurausten tai toisten eettisten arvojen huomioimista. (Attack 2001, 178.) Attackin kritiikin sisältö on siis pääpiirteissään sama kuin Narvesonilla, mutta kritiikin kärki kohdistuu absoluuttisen pasifismin päämäärään: jos pasifismin moraaliohje eristetään muista eettisistä kysymyksistä, jää avoimeksi miksi sotaan osallistuminen on väärin. Siinä tavallaan ajaudutaan etiikan ulkopuolelle, mikä ajatus sisältyy myös Narvesonin kritiikkiin. Tähän kysymykseen syvennyn seuraavassa alaluvussa.

Valtaosa Narvesonin artikkelia vastaan kohdistetusta kritiikistä puuttuu siinä esitettyyn pasifismin määritelmään liian suppeana. Attack on tässä suhteessa lähempänä kritikkoja kuin Narvesonia: Vaikka hän hylkääkin absoluuttisen pasifismin, se on vain artikkelin aloituspiste. Narveson hylkää absoluuttisen pasifismin ristiriitaisuuden vuoksi, ja samalla hän hylkää pasifismin kaiken kaikkiaan. Attack puolestaan tunnustaa, että pasifismille on erilaisia määritelmiä, ja omassa artikkelissaan hän pyrkii muotoilemaan sen sillä tavoin, ettei se enää olisi ristiriitainen.

Narvesonin ristiriita-argumentti rajautuu tilanteeseen, jossa väkivallan uhka on läsnä ja pasifistin täytyy tehdä ratkaisu, yrittääkö estää väkivaltaa ja millä keinoin. Attackin artik-

kelissa kysymystä arvioidaan laajemmasta perspektiivistä. Transformatiiviselle näkökulmalle tyypillisesti Attack ei tarkastele väkivaltaa tai sotaa ainoastaan tapahtumana vaan myös kulttuurina. Attack purkaa ristiriitaa positiivisen määritelmän avulla: sodan vastustaja ei ainoastaan pidättäydy (toisinaan) väkivallasta, vaan vastustaa sitä aktiivisin kasvatuksellisin, kulttuuriseen muutokseen pyrkivin keinoin (Attack 2001, 184).

4.2.2 Pasifismi ja etiikan rajat

Miksi Narveson ei suostu määrittelemään pasifismia toisella tavalla? Narvesonin artikkelilleen asettamiin tavoitteisiin kuuluu myös sen osoittaminen, että pasifismi on ”filosofisesti kiinnostava” vain absoluuttisesti määriteltynä (Narveson 1965, 260). Hän ei tarkemmin selitä, mitä tarkoittaa filosofisella kiinnostavuudella, mutta tulkitsem sen tässä kohden arvioksi siitä, mitkä kysymykset ovat filosofisen etiikan piirissä, mitkä puolestaan eivät. Tässä osiossa palaan Narvesonin pasifismikäsitteen taustalla vaikuttavaan utilitaristiseen ajatteluun. Vertaan sitä siihen, mitä Attackin artikkelissa kirjoitetaan seurausten merkityksestä ja etiikan piiriin kuuluvasta.

Eräs ratkaisuyritys absoluuttisen pasifismin ongelmallisuuteen on ollut ajatus ammatillisesta pasifismista. Tässä näkökulmassa pasifismin moraalisääntöä ei yritetäkään soveltaa kaikkiin sotaan liittyviin valintatilanteisiin. Ammatillinen pasifismi on nimittäin oppi, joka koskee vain pasifistisen elämäntavan valinnoita. Attack painottaa, että ammatillisen pasifistin velvollisuus olla osallistumatta sotatoimiin ei aseta vastaavaa vaatimusta muille, ja lisäksi se vapauttaa ammatillisen pasifistin vastuusta tilanteessa, jossa väkivallan käyttämättä jättäminen olisi muiden kohdalla moraalisesti ristiriitaista (Attack 2001, 179). Andrew Fiala luokittelee ammatillisen pasifismin kontingentin pasifismin alalajiksi. Hän käsittelee sitä erityisesti uskontoihin liittyvänä ilmiönä, joka on historialtaan pasifismin käsitettä vanhempi (Fiala 2018d). Attack puolestaan käsittelee ammatillista ja kontingenttia pasifismia erillisinä kategorioina (Attack 2001, 181).

Narvesonin mukaan ammatillisen pasifismin näkökulma on kestävä: siinä ihmisen velvollisuus perustuu ainoastaan hänen uskomukseensa, että hänellä on velvollisuus (Narveson 1965, 261). Toisessa kohtaa artikkeliaan Narveson täydentää, että ammatillisessa pasifismissa ei ole kyse moraaliperiaatteesta vaan makukysymyksestä (ibid., 262). Argumentti on muotoiltu hieman eri tavalla kuin Attackilla mutta perusajatus on sama. Attackin (2001) mukaan ammatillisen pasifismin ongelma on se, että se voi elää rinnakkain sodan

ja väkivallan kanssa. Ammatillinen pasifismi ottaa kantaa vain yksilön sotatoimiin osallistumiseen, ei sotaan itsessään. Se onnistuu ehkä olemaan moraalisesti koherentti muotoilu pasifismista, mutta pienen ihmisjoukon elämänvalinnaksi muutettuna se ei ole eettisesti relevantti. (Atack 2001, 180.)

Voisiko kontingentti pasifismi ratkaista absoluuttisen pasifismin soveltamisen ongelmat ja ammatillisen pasifismin eettisen heikkouden? Kuten jo edellisessä alaluvussa mainitsin, Attackin (2001) huolena on se, että absoluuttisen pasifismin ehdottomuus jättää avoimeksi kysymyksen, miksi sota on ylipäätään väärin ja miksi se on niin väärin, että siihen ei saa missään tilanteessa osallistua. Kysymys johtaa etsimään korkeamman asteen moraalista perustetta, josta tulee pasifismin moraalinen sisältö. Tässä liikkeessä toiselle eettisten kysymysten tasolle astutaan kuitenkin jo kontingenttiuden alueelle. (Attack 2001, 181.)

Attackin (2001) mukaan kontingentti pasifismi tunnustaa, että sodan etiikkaan vaikuttaa monia kilpailevia moraalisia kysymyksiä sekä konkreettisen tilanteen arviointi. Kontingentti näkökulma sallii sen, että pasifismin moraalisääntö on johdettu ylemmän tason moraaliperiaatteesta. Tällöin se myös keskustelee kilpailevien moraalisääntöjen kanssa ja voi antaa niille myöten. Siitä voidaan myös joustaa ylemmän tason moraaliperiaatteen vaatimilla tavoilla. (Attack 2001, 182.) Jos pasifismin sisältönä on kielto osallistua sotatoimiin, voidaan sen taustalla tunnistaa esimerkiksi yleisemmin muotoiltu kielto tappaa ihmisiä. Tästä kiellosta voidaan astua vielä yleisemmälle tasolle, jossa pidetään ihmiselämän kunnioittamista absoluuttisena moraalivelvoitteena. (ibid., 181.)

Attackin (2001) mielestä kontingentin pasifismin vahvuus on siinä, että se tunnustaa sotaan liittyvän eettisen keskustelun monimutkaisuuden. Kontingentti pasifismi nojaa toisaalta elämän kunnioittamisen säännölle, mutta ottaa huomioon myös vaihtoehtoisten moraalisten kysymysten arvioinnin. Näkökanta nojaa yhtäältä filosofiselle väitteelle ihmiselämän arvokkuudesta ja toisaalta empiiriselle väitteelle sodankäynnin tuhoisuudesta ihmiselämille. (Attack 2001, 182–183.) Narveson on rajauksessaan ankarampi.

Narvesonin (1987) mukaan etiikan ensisijainen tarkoitus on ohjata toimintaa. Toiminnan luonne määrittyy sen seurausten mukaan. Seuraukset puolestaan ovat tapahtumia, jotka ovat kausaalisessa yhteydessä teon suorittamiseen. (Narveson 1987, 96–97.) Narvesonilla

utiliteetin periaate tarjoaa kriteeristön arvioida teon moraalista arvoa irrallaan tekijän intentiosta ja säännöt, lait ja velvollisuudet tarjoavat toimiaan harkitsevalle ihmiselle tietoa tekojen seurauksista (ibid., 148). Jos hyviä aikeita arvostetaan riippumatta teoista ja niiden seurauksista, ajaudutaan Narvesonin mukaan moraalifilosofian ulkopuolelle (ibid., 105–106, 112).

Pasifismin tarkastellussaan Narveson ei siis hyväksy velvollisuuseettisiä tai hyve-eettisiä näkökulmia. Teon intentioihin tai seurauksista irrotettuihin sääntöihin rajautuminen veisi Narvesonin mukaan keskustelun etiikan ulkopuolelle. Narveson arvioi pasifismia yksittäisessä tilanteessa, jossa on hyökkääjä, hyökkäyksen kohde ja mahdollisesti kohteesta erillinen henkilö eli pasifisti, joka harkitsee puolustamisen oikeutusta. Narvesonin utilitaristisen ajattelun valossa syy rajaukselle vaikuttaisi olevan siinä, että moraaliohjeiden antamisen ennakkoodellytyksenä on teon ja teon vaikutuspiirin selvyys.

Kontingentti pasifismi ajautuu nopeasti ongelmiin Narvesonin utilitaristisessa tarkastellussa. Maailman monimutkaisuuden huomioiva näkökulma ei pysty muotoilemaan kyllin informatiivisia moraaliohjeita, jotta Narveson kelpuuttaisi niitä etiikan piiriin. Narveson (1965) huomauttaa, että jos pasifismia puolustetaan sen todennäköisten seurausten vuoksi, pasifismin toimintaohjeet riippuvat siitä, mitä nuo seuraukset ovat. Seurausten määrittäminen on empiirinen kysymys, jolloin pasifismia ei voida kannattaa puhtaasti periaatteen vuoksi. Silloin myöskään sille ei voida perustaa moraalista velvollisuutta, joka on Narvesonin näkemyksessä keskeinen moraalioopin piirre. (Narveson 1965, 263–264.) Narvesonia ei tunnu häiritsevän monien hankalien sovellusalueiden rajaaminen pois eettisestä tarkastelusta. Atackin näkökulma etiikkaan painottaakin huomattavasti enemmän etiikan soveltavaa puolta.

Atack (2001) ei rajaa kontingenttia pasifismia etiikan ulkopuolelle, mutta tunnistaa siinä ongelmia. Kun pasifismin moraaliooppi palautetaan velvollisuuteen kunnioittaa ihmiselämää, moraalijattelu saattaa keskittyä ensisijaisesti yksilöiden ruumiillisen hyvinvoinnin varjeluun eikä pohdi laajempia yhteiskunnallisia rakenteita. Pasifisti kieltäytyy sotatoimista vedoten ihmiselämän kunnioittamiseen. Samalla ihmisyksilöt ovat toimimattomien yhteiskunnallisten rakenteiden ensimmäisiä uhreja. Kontingentti pasifismikaan ei tarjoa ratkaisuja tilanteisiin, joissa eri toimintavaihtoehtoissa ihmiselämä on aina uhattuna. (Atack 2001, 181–182.)

Kontingentin pasifismin kiinnittyminen yksilön näkökulmaan aiheuttaa sen, ettei se pysty vastaamaan pasifismia kohtaan esitettyyn yhteiskunnalliseen kritiikkiin. Attackin (2001) mukaan pasifismi vaikuttaisi implikoivan, että yksilön kieltäytyminen sodankäynnistä riittää sodan poistamiseen. Näin muotoiltuna pasifismi kuitenkin jättää huomiotta sen, että sodankäynti tapahtuu nimenomaan institutionaalisissa ja rakenteellisissa puitteissa. Valtiot ja kansainvälinen yhteisö toimivat osin väkivallan monopolin ja sillä painostamisen ehdoilla, jolloin sota on luonteva reaktio ylitsepääsemättömiin ristiriitoihin. (Attack 2001, 183.) Samoin kuin Narvesonilla, Attackin pasifismien analyysissä kiinnitetään erityistä huomiota toiminnan seurauksiin: absoluuttisen pasifismin soveltaminen on ongelmallista, ammatillinen pasifismi ei vaikuta sodan todellisuuteen ja kontingentti pasifismi on tehotonta yksilökeskeisyytensä vuoksi.

Keskeinen Attackin ja Narvesonin saman mielisyyttä aiheuttava tekijä on heidän eettinen tausta-ajattelunsa. Monet pasifismin määritelmät perustuvat deontologiseen ajatteluun. Niiden taustalla on jokin annettuna otettu eettinen näkemys kuten väkivallan pahuus tai elämän kunnioittamisen tärkeys. Jan Narveson on myöhemmin urallaan profiloitunut konsekventialismin puolustajaksi, mutta myös Attack arvioi kaikkia pasifismin muotoiluja seurausten näkökulmasta. Attackin termi *war resistance*, jota avaan lisää seuraavassa alaluvussa, väistää Narvesonin huolen seurausten ennustettavuudesta siinä, ettei se keskity arvioimaan tekojen seurauksia, vaan velvoittaa vaikuttamaan niihin. Toisaalta voidaan myös ajatella, etteivät transformatiivisen pasifismin kauaskantoisemmat tavoitteet lainkaan kestä Narvesonin tarkastelua, sillä ne eivät toimi informatiivisina ohjeina yksilön valintatilanteissa.

4.2.3 Tarvitaanko pasifismia vai riittääkö terve järki?

Narvesonin ja Attackin käsitykset pasifismin suosiosta heijastavat myös kahden artikkelin kirjoittamisajankohtia: 2000-luvulla kirjoitetussa Attackin artikkelissa pasifismia pidetään menneen ajan ääriajatteluna, joka kaipaa uudistamista. 1960-luvulla kirjoitetussa Narvesonin artikkelissa puolestaan huolehditaan siitä, että pasifismi on liian suosittua, ja syynä ovat ei-absoluuttiset tulkinnat. Filosofinen keskustelu pasifismista vaikuttaakin olevan sidoksissa pasifistisen aktivismin tilanteeseen ja sen piirissä nouseviin kysymyksiin.

Tässä alaluvussa käsittelen Narvesonin ajatusta, että pasifismin tavoitteet voidaan saavuttaa moraaliperiaatteilla, joita ei tarvitse kutsua pasifismiksi. Narvesonin (1965) pasifismin määritelmän ohjaavana ajatuksena on se, ettei sen sisältö saa olla sellaista, johon ei-pasifisti voisi hyvin myöntyä. Muussa tapauksessa pasifismin käsite menettää sisältönsä. (Narveson 1965, 259.) Atackin artikkelissa pasifismin määritelmään suhtaudutaan joustavammin. Käsittelen erityisesti sitä, millä tavoin Atackin artikkelin negatiivisen ja positiivisen määritelmän erottelut vastaavat Narvesonin ongelmaan.

Atackin (2001) mukaan sodanvastaisuus on merkittävästi yleisempää kuin pasifistiksi tunnustautuminen. Pasifismin uskottavuutta horjuttaa erityisesti kaksi vasta-argumenttia, eettinen ja poliittinen. Ensimmäinen liittyy pasifismin tulkintaan ehdottomana sodan ja sotaan varustautumisen kieltävänä kantana. Ehdoton periaate ei vaikuta kestävältä sodan monimutkaisessa todellisuudessa, jossa tulisi huomioida myös kilpailevia eettisiä kysymyksiä: kun pasifismi tulkitaan ehdottomaksi sodan vastustukseksi, se vaikuttaa torjuvan muut moraaliset kysymykset, esimerkiksi velvollisuuden puolustaa ihmisoikeuksia. Todellisen maailman monimutkaisissa tilanteissa absoluuttisen pasifismin moraalinen päämäärä alkaa hämärtyä. Poliittinen argumentti toteaa, että sota tapahtuu välttämättömyyden alueella (*realm of necessity*) ei valintojen alueella (*realm of choice*). Siksi kysymys sodan moraalista on turha. (Atack 2001, 177–178.)

Edellisessä alaluvussa käsittelin Narvesonin näkemystä, jonka mukaan toisenlaiset pasifismin muotoilut ajautuvat etiikan ulkopuolelle. Toinen ongelma ei-absoluuttisissa pasifismin määritelmissä Narvesonin (1965) mielestä on se, että niihin voi sitoutua myös ei-pasifisti. Artikkelinsa alussa Narveson toteaa, että valtaosa ihmisistä uskoo, että väkivalta on pahaa. Narvesonin pasifismin määritelmästä onkin rajattu ulos sellaiset väkivallan vastaiset piirteet, jotka ovat laajalti hyväksytyjä myös ei-pasifistien keskuudessa. (Narveson 1965, 259–260.)

Absoluuttisen, ammatillisen ja kontingentin pasifismin kritiikkiensä jälkeen Atack (2001) päätyy omassa artikkelissaan esittämään uudenlaista määritelmää pasifismille. Yksilön kieltäytyminen sodasta on riittämätön toimi sodan lopettamiseksi. Sen on yhdistyttävä toimintaan sotaa tuottavien instituutioiden ja rakenteiden muuttamiseksi. Tällaista toimintaa Atack kutsuu nimellä *war resistance*. War resistance pohjautuu laajemmalle ajatukselle, että tehokas moraalinen toiminta osoittaa ymmärrystä ja kykyä kohdata moraalisten valintojen sosiaaliset ja poliittiset rajoitteet. (Atack 2001, 184–185.)

Olen jättänyt Atackin käsitteen suomentamatta painottaakseni sitä, ettei Atack tarkoita käsitteellään sodan vastustamista. Hän ei perustele artikkelissa nimivalintaansa, joka saat-
taa johtaa lukijan harhaan. Arkikielessä sodan vastustaminen voi tarkoittaa kielteistä suh-
tautumista sotaan tai se voi viitata sotatoimia vastustavaan aktivismiin. Atack ei viittaa
nimityksellään tällaiseen laajaan käsitykseen, vaan eettiseen velvoitteeseen työskennellä
sotaa tuottavien rakenteiden muuttamiseksi. Kyse ei siis ole sodanvastaisuudesta tai yk-
sittäisistä teoista, vaan jatkuvasta toiminnasta rauhan rakentamiseksi.

Atackin (2001) mukaan pasifismin eri muodot toimivat muistuttajina siitä, että sodassa
on kyse moraalisisista valinnoista. Tämä muistutus toimii vastauksena aiemmin mainitse-
malleni pasifismin poliittiselle kritiikille, jonka mukaan sota tapahtuu välttämättömyyden
alueella. War resistance tuo esiin ihmisyksilöön keskittymisen ongelmallisuuden ja hu-
mioi sodan eettiseen kenttään liittyvät rakenteelliset puolet. (Atack 2001, 186.)

Narvesonin mielestä ei-absoluuttinen pasifismi ei ole pasifismia laisinkaan, koska se on
vain normaalilla moraalitajulla varustetun ihmisen ajattelua. Hän ehdottaakin pasifismista
luopumista, koska sen tavoitteet voidaan saavuttaa moraaliperiaatteilla, joita ei ole perus-
teltua kutsua pasifismiksi. Tästä herää kysymys, onko Atackin esittämä kontingentin pa-
sifismin ja war resistancen yhdistelmä vain arkijärjellä varustettujen ihmisten hyväksymä
väkivaltaa vastustava taktiikka. Nähdäkseni näin ei ole.

Atackin ehdotus, joka sisällöltään vastaa Fialan transformatiivista pasifismia, siirtää ky-
symyksenasettelun toiseen kohteen sodan todellisuutta: Jan Narvesonin artikkeli ja myös
Atackin esittelemät absoluuttinen, ammatillinen ja kontingentti pasifismi sijoittavat kes-
keisen moraaliohjeen reaktiiviseen puoleen sodan ja väkivallan etiikkaa. Niissä keskity-
tään muotoilemaan kieltoja väkivallan käyttöön tai väkivaltaan vastaamiseen. Transfor-
matiivinen pasifismi ja war resistance muotoilevat positiivisen määritelmän pasifismille:
keskiössä onkin velvollisuus luoda sotaa ja väkivaltaa ennaltaehkäiseviä tekniikoita ja
rakenteita.

Narveson on määritelmää rakentaessaan huolissaan siitä, ettei pasifismilla vain päädytä
kuvaamaan valtaosan ihmisistä arkimoraalia. Atackin ratkaisu ei kuitenkaan osoittaudu

ongelmalliseksi tässä suhteessa. Riippumatta siitä, mikä on ihmisten suhtautuminen sotaan ja väkivaltaan, voidaan sanoa, ettei tosiasiallisesti suuri osa ihmisistä käytä aikaansa rauhaa tuottavien tekniikoiden tai rakenteiden kehittämiseen tai kannattamiseen.

5 Johtopäätökset

Jan Narvesonin artikkeli ”Pacifism: A Philosophical Analysis” on hedelmällinen tutkimuskohde pasifismikeskustelun kannalta ainakin kahdesta syystä. Yhtäältä se kiteyttää selkeästi populaarin kritiikin pasifismia kohtaan: pasifismi ei onnistu estämään väkivaltaa, jos kaikki eivät ole pasifisteja. Toisaalta artikkelilla on historiallista painoarvoa filosofisen pasifismikeskustelun piirissä, koska 1960-luvulta 2010-luvulle saakka on julkaistu liuta filosofisia kirjoituksia, joissa kritisoidaan Narvesonin vuoden 1965 artikkelia.

Eräs Narvesonin artikkelin suosioon vaikuttanut syy on se, ettei pasifismista filosofian piirissä ollut juurikaan kirjoitettu ennen sitä. Rauhan ja väkivallattomuuden aatteet sinänsä ovat vanhoja aiheita filosofiankin piirissä. Työni toisessa luvussa kävin läpi pasifistisen ajattelun uskonnollisia ja filosofisia taustoja. Suhde väkivallan etiikkaan on ollut kummankin piirissä vahvasti sidoksissa valtaan. Pasifistinen toisen posken kääntämisen opetus vaihtui oikeutetun sodan ajatteluun, kun kristinuskosta tuli Rooman valtakunnan valtauskonto. Vasta 1700-luvulla rauhasta tuli taas keskeinen teoretisoinnin aihe länsimaaisessa ajattelussa. Pasifismin käsite yleistyi vasta 1900-luvun alussa, mutta sillä on tapana viitata myös edellä kuvattuun varhaisempaan ajatteluun.

Jan Narvesonin artikkeli ei teorianmuodostuksessaan juurikaan huomioi pasifismin ja väkivallattomuuden tosiasiallista historiaa, eikä myöskään 1900-luvulla kehittyneitä erilaisia pasifismeja eli pasifistisen ajattelun variaatioita. Filosofit Andrew Fiala on tyypitellyt näitä variaatioita sen mukaan, keitä pasifistinen periaate koskee, pääteekö se ehdottomasti kaikissa tilanteissa ja käsitteleekö se sodan vai kaiken väkivallan vastustamista. Jan Narveson hyväksyy vain pasifismin määritelmän, joka kieltää kaiken voimankäytön, kaikilta ja jokaisessa tilanteessa.

Työni kolmannen luvun alussa esittelin tiiviisti Narvesonin vuonna 1965 ilmestyneen artikkelin sisältämän argumentin pasifismin ristiriitaisuudesta. Narvesonin mukaan todessaan väkivallan moraalisesti vääräksi, pasifismi implikoi, että ihmisillä on oikeus olla

kohtaamatta väkivaltaa. Narvesonin ajattelussa oikeus edellyttää riittäviä keinoja sen puolustamiseksi. Pasifismi kuitenkin kieltää voimakeinojen käyttämisen väkivallan estämiseksi. Narvesonin mukaan oikeuden puolustamisen keinojen rajoittaminen on ristiriidassa alkuperäisen moraalisen väitteen väkivallan vääryydestä kanssa.

Narvesonin artikkeli on monella tapaa ongelmallinen. Siihen palaamista ei motivoikaan artikkelin filosofiset ansiot sinänsä, vaan siinä tiiviisti muotoillut populaarit vastalauseet pasifismille. Artikkelin argumentit ovat innoittaneet Narvesonin kollegoita kirjoittamaan vastineita maltillisemmista pasifistisista näkemyksistä käsin, ja siitä seurannut keskustelu tarjoaa alkuperäistä artikkelia monipuolisemman aineiston filosofisen tarkastelun kohteeksi.

Artikkelia vastaan kirjoitetun kritiikin kärki on kohdistunut erityisesti Narvesonin absoluuttiseen pasifismin määritelmään, joka ei vastaa kriitikkojen mukaan valtaosan pasifisteista määritelmiä. Sitä on myös pidetty Narvesonin rakentamana olkinukkena, jota vastaan on helppo hyökätä. Narveson itse on puolustanut määritelmäänsä toteamalla, että laveampi määritelmä vesittää keskustelun pasifismista, koska sen periaatteisiin voisivat sitoutua myös ei-pasifistit. Eräs hänen artikkelinsa keskeisistä väitteistä onkin, ettei pasifismia tarvita mihinkään, koska väkivaltaan voi suhtautua kielteisesti ilmankin sitä.

Narvesonin artikkelia on kritisoitu paljon myös siitä, että hän jättää määrittelemättä keskeisiä käsitteitään kuten väkivalta, voimankäyttö ja ei-pasifisti. Kahta ensimmäistä näistä hän käyttää argumentissaan synonyymisinä ja voimankäyttöä on oikeastaan jopa hyökkääjän onnistunut suostuttelemine luopumaan alkuperäisestä tahdostaan toimia väkivaltaisesti. Siten Narveson saa perusteltua, että lopulta kaikki onnistunut väkivallan estäminen olisi luokiteltava väkivallaksi.

Erityistä huomiota artikkelin kriitikot ovat kiinnittäneet Narvesonin oikeuden käsitteeseen ja sen soveltamiseen ristiriita-argumentissa. Narvesonin käsitys, että oikeuden käsite implikoi minkä tahansa teon sallimisen tuon oikeuden puolustamiseksi, ei saa muiden artikkeleiden kirjoittajilta tukea. Päinvastoin väite, että esimerkiksi väkivallalla uhkaavan henkilön tappaminen olisi moraalisesti oikeutettua väkivallalta puolustautumiseksi, vaikuttaa kirjoittajien mielestä ristiriitaiselta.

Narvesonin ristiriita-argumenttia eritelleet kirjoittajat ovatkin havainneet, että se vaatii monta auki kirjoittamatonta lisäpremissiä toimiakseen: ristiriita perustuu sille, että hyväksytään Narvesonin pasifismin määritelmä, oikeuden määritelmä, voimankäytön ja väkivallan samaistaminen sekä vastustamisen ja estämisen samaistaminen. Argumenttia horjuttavat myös hänen yksinkertaistavat viittauksensa väkivallattomuuden historiaan sekä vetoaminen tavallisiin ihmisiin ja heidän arvomaailmaansa.

Ristiriita-argumentin ytimessä on Narvesonin rajaama uhkaava tilanne, jossa yksilö eli pasifisti joutuu ratkaisemaan, miten toimia. Pasifistisen ajattelun kannalta tämä lähtökohta on monella tapaa ongelmallinen. Pasifismien joukossa tyypillisesti vastustus kohdistuu sotaan, ei niinkään yksilöiden väliseen väkivaltaan. Narveson myös säilyttää kaiken moraalisen vastuun väkivaltatilanteeseen reagoivan ihmisen niskoille, mutta ei pohdi vähääkään alkuperäisen hyökkäyksen eettisiä kysymyksiä.

Aiempi keskustelu on keskittynyt Narvesonin eksplikoitujen väitteiden kumoamiseen tai tukemiseen. Kirjoittajien moraalifilosofiset lähtökohdat ovat kuitenkin olleet pääasiallisesti kaukana Narvesonin ajatuksista. Sen vuoksi suuri osa Narvesonin artikkeliin suunnatusta kritiikistä ja Narvesonin niihin kirjoittamista vastineista ei kohtaa. Tarkka käsitys Narvesonin käynnistämän moraalifilosofisen keskustelun reunaehdoista auttaa selventämään missä kohdin väitellään pasifismista ja missä moraalifilosofian perusperiaatteista.

Kaksi vuotta pasifismiartikkelin jälkeen Narveson julkaisi utilitarismia käsittelevän kirjan *Morality and Utility* sekä artikkelin ”Utilitarianism and New Generations” *Mind*-lehdessä. Näistä kirjoituksista käy ilmi, että Narvesonin tekoutilitaristisen näkemyksen mukaan etiikan tehtävä on antaa tietoa oikeasta toiminnasta. Sen edellytyksenä on selkeä käsitys tekojen seurauksista. Tämä selittää Narvesonin tarpeen sijoittaa pasifismin käsittely tarkkarajaiseen tilanteeseen. Se myös valaisee sitä, miksi pasifistiset toimintamallit strategiana, joka onnistuu tai ei onnistu, ajautuvat Narvesonin mukaan etiikan ulkopuolelle. Narvesonin mukaan kaikki vapaan tahdon rajoittaminen vähentää utiliteetin määrää. Siksi hän määrittelee pasifismiartikkelissaan myös onnistuneen suostuttelun väkivallaksi.

Yhteys tekoutilitaristisen ajattelun ja Narvesonin pasifismia koskevien ajatusten välillä on ilmeinen, ja Narvesonin argumentaatio ponnistaakin ennen kaikkea tästä lähtökoh-

dasta, eikä pasifismista rakennetun olkinuken pohjalta. Koska Narvesonin artikkelia kritisoineet kirjoittajat eivät jaa hänen eettistä tausta-ajatteluaan, pasifismia koskevan eettisen debatin argumentit eivät myöskään kohtaa.

Tutkielmani neljäs luku keskittyi transformatiiviseen pasifismiin. Esittelin luvun alussa Andrew Fialan määritelmän, jonka mukaan transformatiivinen pasifismi on kontingentin pasifismin alalaji, johon sisältyy pyrkimys väkivallattomuuteen, mutta se korostaa kielten sijaan aktiivista työtä väkivaltaa tuottavien rakenteiden ja kulttuurin muuttamiseksi. Käsittelin tiiviisti myös muiden kirjoittajien ajatuksia transformatiiviseen pasifismiinkin sisältyvistä rauhan kysymyksistä. Keskeinen ero transformatiivisessa näkökulmassa on siirtyminen väkivallan puutetta korostavasta negatiivisesta rauhan paradigmasta positiiviseen paradigmaan. Tämä muutos tuo pasifismin esiin aktiivisena rauhan rakentamisen toimintana, passiivisen väkivallasta kieltäytymisen sijaan.

Tarkoitukseni ei ole ollut osoittaa, että Jan Narveson voisi hyväksyä transformatiivisen pasifismin antamat vastaukset hänen esittämiinsä ongelmiin. Pikemminkin tavoitteeni on ollut esittää uudenlainen vastaus Narvesonin problematiikkaan. Aiemmat vastaukset ovat pääasiassa torjuneet täysin hänen kritiikkinsä tai kiinnittäneet sen yksinomaan artikkelissa valittuun pasifismin absoluuttiseen määritelmään. Sen vuoksi vertailin neljännen luvun toisessa osassa Iain Atackin artikkelia ”From Pacifism to War Resistance” vuodelta 2001 Narvesonin vuonna 1965 ilmestyneeseen artikkeliin. Atack ei eksplisiittisesti viittaa Narvesonin artikkeliin eikä Narvesonkaan ole myöhemmissä artikkeleissaan maininnut Atackia. Iain Atackin artikkeli kuitenkin hyväksyy suuren osan Narvesoninkin esittämästä kritiikistä ja arvioi tekojen eettisyyttä ennen kaikkea seurausten perusteella. Silti Atack ei hylkää pasifismia.

Atack käsittelee artikkelissaan absoluuttista pasifismia, ammatillista pasifismia ja kontingenttia pasifismia ja havaitsee niissä kaikissa puutteita: Absoluuttisen pasifismin soveltaminen on ongelmallista, koska ehdoton sotatoimiin osallistumisen kieltö voi johtaa tuhoisampiin seurauksiin kuin niihin osallistuminen. Ammatillinen pasifismi ei vaikuta sodan todellisuuteen, se peräti hyväksyy sodan olemassaolon salliessaan sen muille. Kontingentti pasifismi puolestaan jää yksilökeskeisyytensä vuoksi tehottomaksi tavaksi vastustaa sotaa. Atack ehdottaa kontingentin pasifismin lisäykseksi toimintaa, jota hän kutsuu nimellä *war resistance*. Se vastaa pitkälti transformatiivisen pasifismin ja positiivisen

rauhan paradigman ajatusta aktiivisesta toiminnasta sotaa tuottavien rakenteiden muuttamiseksi.

Artikkelien vertailu paljastaa, etteivät Narvesonin johtopäätökset ole riippuvaisia ainoastaan tai niinkään hänen rajautumisestaan absoluuttiseen pasifismin määritelmään. Pikemminkin johtopäätökset riippuvat sitoutumisesta seurausetiikkaan ja rajoittumisesta negatiiviseen määritelmään. Myös Atack arvioi pasifismeja seurauseettisesta näkökulmasta, mutta määrittelee pasifismia uudelleen siten, että pelkän kiellon sijaan se onkin käsky tai kehoitus rauhan rakentamiseen. Siinä mielessä transformatiivinen näkökulma pasifismiin perustelee eronsa ei-pasifistiseen väkivaltakritiikkiin myös Narvesonin mittapuilla. Ei-pasifistit eivät välttämättä hyväksy väkivaltaa, mutta he eivät myöskään itsestään selvästi omistaudu toiminnalle sen lopettamiseksi.

Tutkielmani johtopäätökset tarjoavat välineitä purkaa Narvesonin artikkelin käynnistämän pasifismikeskustelun ongelmakohtia. Keskustelu on vuosikymmenten aikana kenties syventynyt näkökannoissaan, mutta sen ominaispiirteenä on silti samojen näkemysten toistaminen yhä uudestaan. Esittämällä eri artikkeleille ja niiden vastauksille kysymyksen eettisestä tausta-ajattelusta sekä positiivisesta ja negatiivisesta määrittelystä, voidaan hahmottaa, sijaitseeko erimielisyys toisessa kohtaa keskustelua kuin miltä pintapuolisesti näyttäisi.

Kuten jo työni alussa totesin, filosofinen tutkimus pasifismista on Suomessa vielä hyvin vähäistä. Myös englanninkielisellä tutkimuskentällä pasifismi on siirtynyt vasta viime vuosikymmeninä uskonnollisten yhteisöjen ja aktivistien keskustelusta akateemisen filosofian piiriin. Pasifismia on jo tutkittu rauhantutkimuksen kentällä, mutta siihen liittyvässä käsitteistössä olisi runsaasti sijaa filosofiselle täsmentämiselle. Pro gradu -työni on käsitellyt yleisellä tasolla kysymystä pasifismin ytimessä olevasta moraaliperiaatteesta ja siihen liittyvistä epätarkkuuksista ja ongelmakohdista. Tämän jälkeen kiinnostavia filosofisia tutkimusaiheita olisivatkin tarkempi syventyminen rauhan positiiviseen määritelmään tai transformatiiviseen pasifismin muotoon.

LÄHTEET:

- Attack**, Iain (2001): "From Pacifism to War Resistance". *Peace and Change* 26, 177–186.
- (2012): *Nonviolence in political theory*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Beehler**, Rodger (1972): "Pacifism: A Note". *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 11, 584–587.
- Benjamin**, Martin (1973): "Pacifism for Pragmatists". *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 83, 196–213.
- Boersema**, David (2018): "Peace. Negative and Positive". Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 116–124.
- Bojanic**, Petar (2013): "Pacifism: Equipment or Accessory of War?". *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 41, 1037–1047.
- Brandt**, Richard (1968): "Review: Morality and Utility by Jan Narveson". *The Journal of Philosophy* 65, 544–550.
- Cady**, Duane L. (2018a): "A History of the Idea of Pacifism and Nonviolence". Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and non-violence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 7–14.
- (2018b): "Warism and the Dominant Worldview". Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 249–254.
- Chan**, David K. (2018): "Virtue Ethics and Nonviolence". Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 168–178.
- Corlett**, J. Angelo (2013): "Pacifism and Punishment". *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 41, 945–958.
- Fabre**, Cécile (2015): "On Jan Narveson's 'Pacifism: A Philosophical Analysis'". *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 125, 823–825.
- Fiala**, Andrew (2016): "Transformative pacifism in theory and practice: Gandhi, Buber, and the dream of a great and lasting peace". *Dialogue and Universalism* No. 4/2016, 133–148.

- (2018a): “Introduction”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 1–4.
- (2018b): “Pacifism in the Twentieth Century and Beyond”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 30–42.
- (2018c): *Transformative pacifism: Critical theory and practice*. Bloomsbury Publishing Plc., London.
- (2018d): “Pacifism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2018 Edition) Edward N. Zalta (toim.). Osoitteessa <<https://plato.stanford.edu/entries/pacifism/>>. Viitattu 18.8.2020.
- Filice**, Carlo (1992a): “Pacifism: A Philosophical Exploration”. *Journal of Philosophical Research* 17, 119–153.
- (1992b): ”Pacifism. A Reply to Professor Narveson”. *Journal of Philosophical Research* 17, 493–495.
- Fox**, Michael Allen (2018): “Nonviolence and Pacifism in the Long Nineteenth Century”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 15–29.
- Gursozlu**, Fuat (2018): “The Triumph of the Liberal Democratic Peace and the Dangers of Its Success”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 213–224.
- Hill**, Thomas E. Jr. (1969): “Review: Morality and Utility by Jan Narveson”. *The Philosophical Review* 78, 547–549.
- Holmes**, R[obert]. L. (2017): *Pacifism: A philosophy of nonviolence*. Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, London/ New York.
- (2018): “Pacifism and the Concept of Morality”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 105–115.
- Martin**, Michael (1974): ”On an Argument against Pacifism”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 26, 437–442.
- Morrow**, Paul (2018): “Contingent Pacifism”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 142–153.
- Narveson**, Jan (1965): “Pacifism: A Philosophical Analysis”. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 75, 259–271.

- (1967): “Utilitarianism and New Generations”. *Mind* 76, 62–72.
- (1968): “Is Pacifism consistent?”. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 78, 148–150.
- (1972): “Pacifism: A Comment on Beehler’s note”. *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 11, 588–591.
- (1987/1967): *Morality and utility*. UMI, Ann Arbor (MI).
- (1992): “Professor Filice’s Defense of Pacifism: A Comment”. *Journal of Philosophical Research* 17, 483–491.
- (2002): “Pacifism, ideology and the human right of self-defence”. *Journal of Human Rights* 1, 55–69.
- (2003): “Terrorism and Pacifism: Why We Should Condemn Both”. *International Journal of Applied Philosophy* 17, 157–172.
- (2013): “Pacifism – Fifty Years Later”. *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel* 41, 925–943.
- (2018): “Pacifism. Does It Make Moral Sense?”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 191–198.
- Noddings**, Nel (2018): “Care Theory, Peacemaking, and Education”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 295–306.
- Regan**, Tom (1972): “A Defence of Pacifism”. *Canadian Journal of Philosophy* 2, 73–86.
- Reitan**, Eric (2018): “Personal Pacifism and Conscientious Objection”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 179–190.
- Rikkinen**, Tommi-Aleksi (2011): *Pasifismi ja sen ongelmat*. Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Ryan**, Cheyney (1983): “Self-Defense, Pacifism and the Possibility of Killing”. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 93, 514–524.
- (2018): “The Pacifist Critique of the Just War Tradition”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 125–141.
- Sterba**, James P. (1992): “Reconciling Pacifists and Just War Theorists”. *Social Theory and Practice* 18, 21–38.
- Teichman**, Jenny (1982): ”Pacifism”. *Philosophical Investigations* 5, 72–83.

— (1986): *Pacifism and the Just War : A Study in Applied Philosophy*. Blackwell, Oxford.

Whitman, M Jay (1966): “Is Pacifism self-contradictory?”. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy* 76, 307–308.

Woods, Mark (2018): “Ecology and Pacifism”. Teoksessa Fiala, Andrew (toim.) (2018): *The Routledge handbook of pacifism and nonviolence*. Routledge, Taylor & Francis Group, New York, 331–342.